UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS



TESIS DOCTORAL

LOS ESTADOS ALTERADOS DE CONSCIENCIA Y SU PAPEL EN LAS CULTURAS DE LA ANTIGÜEDAD

DANIEL BECERRA ROMERO

Las Palmas de Gran Canaria, 2002

Título de la tesis:

LOS ESTADOS ALTERADOS DE CONSCIENCIA Y SU PAPEL EN LAS CULTURAS DE LA ANTIGÜEDAD

Thesis title:

THE ALTERED STATES OF CONSIOUSNESS AND THEIR PAPER IN THE CULTURES OF THE ANTIQUITY

THE ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS AND THEIR PAPER IN THE CULTURES OF THE ANTIQUITY.

Daniel Becerra Romero, Doctor in Ancient History

Summary of the Doctoral Thesis read in the University of Las Palmas de Gran Canaria, December 16 of 2002, obtaining the qualification of Excellent *Cum Laude*, with unanimity.

Abstract

The present work is centered in the paper that the trance states could have in the Ancient World. We begin the study in the old Mesopotamia and Egypt, passing then to Greece, Carthage, Rome and we conclude in the Canary Islands, populated by groups of northafrican berbers in the IV-III centuries B.C.

We have analyzed them from diverse points of view: religious, social, ideological or economic, appealing to diverse scientific fields as Anthropology, Medicine, Pharmacology, Psychology, Biology and Chemistry.

We center ourselves more in one in the most common ways of reaching the trance, the employment of plants and mushrooms psychoactives, since they offered us greater archaeological support and a longer space and chronological mark, as much in Europe as in Asia. In the case of the Canary Islands the absence of archaeological evidence made look for alternative methods to achieve trance states –self-induced for music or dances and songs- because the ornamental reasons of ceramic, engravings or

painting´s rock art lead us to think this way. Without forgetting, however, the possibility of the consumption of some substance.

We leave of the Prehistory and the origin of the chamanism, as the initial phase of the religious beliefs and, later on, we connect with the exploitation of certain plants on the part of the religious hierarchies inside their religious rituals already in historical time. We verify the evolution of the use of drugs (plants, ointments or potions) all over the Ancient World. After the fall of Rome, this will continue between Arab and Christian, although with different mentalities; lasting until very later stages through the phenomenon of witchcraft.

The abundant legacy of the classic world, in the numerous works, texts and fragments that have been conserved, is very important; we also have plastic manifestations (paintings, sculptures or decorations of ceramic) with archaeological evidences in locations of diverse times.

Everything has allowed us to it to carry out a work very wide envelope the topic but, however, it is evident to us that it is a very complex world of which is still a lot of road to travel.

LOS ESTADOS ALTERADOS DE CONSCIENCIA Y SU PAPEL EN LAS CULTURAS DE LA ANTIGÜEDAD

Daniel Becerra Romero, Doctor en Historia Antigua

Extracto de la Tesis Doctoral leída en la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria el 16 de diciembre de 2002, obteniendo la calificación de "Sobresaliente *Cum Laude*" por unanimidad.

Resumen

El presente trabajo se centra en el papel que los estados de trance pudieron tener en el Mundo Antiguo. Comenzamos el estudio en la antigua Mesopotamia y Egipto, pasando luego a Grecia, Cartago, Roma y finalizamos en las Islas Canarias, pobladas por grupos bereberes norteafricanos en los siglos IV-III a. de C.

Los hemos analizado desde diversos puntos de vista: religioso, social, ideológico o económico, recurriendo a diversos campos científicos como la Antropología, la Medicina, la Farmacología, la Psicología, la Biología o la Química.

Nos centramos más en una de las formas más comunes de alcanzar el trance, el empleo de plantas y hongos psicoactivos, ya que nos ofrecían un mayor soporte arqueológico y un gran marco espacial y cronológico, tanto en Europa como en Asia. En el caso de las Islas Canarias la ausencia de evidencias arqueológicas nos llevaron a buscar métodos alternativos para lograr estados de trance –autoinducidos por música o danzas y cánticos- pues los motivos decorativos de cerámicas, grabados o pinturas rupestres así nos hacían pensarlo. Sin olvidar, sin embargo, la posibilidad del consumo de alguna substancia.

Partimos de la Prehistoria y el origen del chamanismo, como fase inicial de las creencias religiosas y, posteriormente, enlazamos con la instrumentalización de determinadas plantas por parte de las jerarquías religiosas dentro de sus rituales religiosos ya en época histórica. Constatamos la evolución del uso de drogas (plantas, ungüentos o pócimas) por todo el Mundo Antiguo. Tras la caída de Roma, continuará entre árabes y cristianos aunque con mentalidades diferentes; perdurando hasta etapas muy posteriores a través del fenómeno de la brujería.

El abundante legado del mundo clásico, en las numerosas obras, textos y fragmentos que se han conservado, es muy importante; además contamos con manifestaciones plásticas (pinturas, esculturas o decoraciones de cerámicas) y con evidencias arqueológicas en yacimientos de diversas épocas.

Todo ello nos ha permitido realizar un trabajo muy amplio sobre el tema pero, sin embargo, nos ha evidenciado que es un mundo muy complejo del que aún queda mucho camino por recorrer.

LOS ESTADOS ALTERADOS DE CONSCIENCIA Y SU PAPEL EN LAS CULTURAS DE LA ANTIGÜEDAD.

DANIEL BECERRA ROMERO.

Departamento de Ciencias Históricas.
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.

"*At mehercule, si hoc totis membris premeremus, si in hoc iuuentus sobria incumberet, hoc maiores docerent, hoc minores addiscerent, uix ad fundum ueniretur in quo ueritas posita est, quam nunc in summa terra et leui manu quaerimus*."[1]

Séneca. *Cuestiones naturales*, VII, 32, 4.

"Nous ne connaîtrons sans doute jamais, il est vrai, les détails des mythes, des rites, des pratiques culturelles de ces peuples despuis si lomgtemps disparus. Malgré tout, en dépit des obstacles et même des impossibilités ultimes, la porsuite des interrogations et des recherches sur "le sens", par les éclairages divers qu´elles suscitent, est seule en mesure de nous faire avancer sur cette voie périlleuse et d´approcher peu à peu, sans jamais les atteindre, les mondes de pensée et de vie des peuples de temps glaciaires."

J. Clottes y D. Lewis-Williams. *Les chamanes de la Prehistoire*.

[1] "*Ahora bien, te lo aseguro, aún cuando nos aplicáramos a ello con todas nuestras fuerzas, aún cuando una juventud sobria se dedicara a ello, los mayores lo enseñaran, los pequeños lo aprendieran, apenas se llegaría al fondo donde está depositada la verdad, esa verdad que ahora buscamos sobre la superficie de la tierra con mano inconstante*" (Traducción de C. Codoñer Merino, Madrid, 1979).

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS ……... 8

PREÁMBULO ……... 10

I

1. INTRODUCCIÓN …… 14

2. METODOLOGÍA …….. 17

3. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN …… 25

3.1. *Los primeros pasos: la exploración hacia un nuevo y espinoso campo de estudio* …….. 25

3.2. Los trabajos centrados en el Viejo Mundo. Europa y el Próximo Oriente Antiguo…… 51

4. EL SER HUMANO Y LOS ESTADOS ALTERADOS DE CONSCIENCIA: DESDE LA PREHISTORIA A LAS POSTRIMERÍAS DEL MUNDO ANTIGUO……... 64

4.1. *Micología, Arqueología e Historia* …… 64

4.2. *El mundo del chamán* …… 79

4.3. *La imaginería mental: fosfenos, visiones, manifestaciones rupestres y pictóricas* …… 90

5. LAS SUBSTANCIAS INTOXICANTES MÁS CONOCIDAS DE LA ANTIGÜEDAD …….. 103

5.1. *Las plantas* …….. 103

5.1.1. *La efedra* …….. 103

5.1.2. *La amapola* …….. 106

5.1.2.1. *Europa* ……... 106

5.1.2.2. *Mesopotamia* …… 112

5.1.2.3. *Península de Anatolia* …… 121

5.1.2.4. *Otras zonas de Asia* …… 123

5.1.2.5. *Egipto* …… 125

5.1.2.6. *El Mundo Griego* …….. 137

5.1.2.6.1. *Creta* ……... 137

5.1.2.6.2. *Chipre* …… 140

5.1.2.6.3. *Grecia* …… 145

5.1.2.7. *Cartago* …… 161

5.1.2.8. *Roma* …… 162

5.1.3. *El cáñamo* …… 181

5.1.3.1. *Mesopotamia* …… 181

5.1.3.2. *La India* …….. 187

5.1.3.3. *China* …… 188

5.1.3.4. *Egipto* …… 190

5.1.3.5. *Israel* …….. 191

5.1.3.6. *Europa* ……... 192

5.1.3.7. *Península de Anatolia* ……. 198

5.1.3.8. *Grecia* ……. 199

5.1.3.9. *Cartago* …….. 204

5.1.3.10. *Roma* ……... 206

5.1.4. *La mandrágora* ……. 214

5.1.4.1. *Mesopotamia* ……. 214

5.1.4.2. *Egipto* ……. 215

5.1.4.3. *Grecia* ……. 218

5.1.4.4. *Cartago* …….. 225

5.1.4.5. *Roma* ……. 226

5.1.5. *El beleño* …….. 235

5.1.5.1. *Mesopotamia* ……. 235

5.1.5.2. *Egipto* ……. 235

5.1.5.3. *Europa* ……... 237

5.1.5.4. *Grecia* ……. 238

5.1.5.5. *Roma* ……. 239

5.1.6. *Otras plantas* …….. 249

5.1.7. *La miel* …….. 270

5.1.8. *Otras referencias a drogas en los textos clásicos grecorromanos*…….. 283

5.2. *Conocimiento y uso de hongos psicoactivos* …… 309

5.2.1. *El Soma/Haoma* ……. 310

5.2.2. *Claviceps purpurea y los Misterios de Eleusis* …….. 323

6. LAS ANTIGUAS CULTURAS DE LAS ISLAS CANARIAS…… 333

6.1. *Los orígenes bereberes* …… 333

6.2. *Adivinos, brujos, profetas: el chamanismo prehispánico* …… 335

6.2.1. *Gran Canaria* ……... 339

6.2.2. *Fuerteventura* …….. 359

6.2.3. *Lanzarote* …….. 367

6.2.4. *Tenerife* …….. 372

6.2.5. *La Gomera* ……... 381

6.2.6. *La Palma* ……... 387

6.2.7. *El Hierro* …….. 392

6.3. *Los sonidos, las danzas y el ayuno. Otras formas de alcanzar estados de trance* …… 398

6.3.1. *Los sonidos y las danzas* ……... 399

6.3.2. *El ayuno* …….. 411

6.4. *La cultura material y su relación con los estados alterados de consciencia*…….. 418

6.4.1. *Las manifestaciones rupestres: los grabados y las pinturas…* 419

6.4.2. *La cerámica* …….. 454

6.4.2.1. *La cerámica y las pintaderas de Gran Canaria*…… 454

6.4.2.2. *La cerámica de La Palma* ……... 470

6.4.2.3. *La difícil interpretación en las otras islas* …… 472

6.5. *El mundo vegetal* ……... 473

6.5.1. *Aspectos micológicos del mundo aborigen* ……. 476

6.5.2. *Relación de plantas endémicas, las naturalizadas, las posibles y las dudosas localizadas en las islas* ……... 483

6.5.3. *Bebidas fermentadas* ……. 498

7. CONCLUSIONES ……. 506

8. RELACIÓN DE ESPECIES BOTÁNICAS MENCIONADAS EN EL TEXTO…….. 522

9. BIBLIOGRAFÍA ……. 549

10. ILUSTRACIONES …….. 645

AGRADECIMIENTOS

El trabajo de una tesis doctoral implica siempre un esfuerzo enorme a la hora de recopilar toda la información necesaria para poder llevarla a cabo; exige una gran inversión de tiempo pero también una serie de gastos de desplazamientos, alojamientos, libros, fotocopias, etc., que han dejado en la cuneta muchas tesis doctorales y muchos buenos investigadores. Si no se ha podido acceder a una beca doctoral, como es nuestro caso, se convierte en una tarea numantina, en la que nuestra capacidad de resistencia va unida a la de las personas que te quieren y te apoyan y sin cuya ayuda, colaboración y paciencia este trabajo no habría podido realizarse. Mi agradecimiento, por tanto, va dirigido en primer lugar a todos aquellos parientes y amigos que me han ofrecido su hospitalidad y me han acogido en sus casas en los diversos viajes que he tenido que realizar a Madrid, Barcelona y París; sin ellos no hubiera sido posible.

En segundo lugar, a los tres directores de esta tesis: el Dr. D. Constantino Manuel Torres, Catedrático del Departamento de Artes Visuales de la Universidad Internacional de Florida, quien nos propuso inicialmente el tema; los profesores del Departamento de Ciencias Históricas de la ULPG, el Dr. D. Pedro González Quintero (Sección Prehistoria) y la Dra. Dña Rosa Sierra del Molino (Sección Historia Antigua) que aceptaron gustosos la labor de coordinar y dirigir este trabajo.

También deseamos expresar nuestra gratitud al personal administrativo de la Facultad de Geografía e Historia y de la Biblioteca de Humanidades por la colaboración atenta y desinteresada que me han brindado en todo momento.

Quisiera agradecer públicamente a mis padres la ayuda, el apoyo y la paciencia que han tenido conmigo en estos años –a veces duros- en los que nos hemos centrado en esta investigación.

Finalmente, a Soraya Jorge Godoy, mi compañera, con quien he compartido mis dudas, mis problemas y mis búsquedas; sin su colaboración y paciencia nos habría costado mucho más realizar este largo viaje.

PREÁMBULO

Cómo tuvo lugar el primer contacto del ser humano con sus dioses es un hecho que difícilmente se podrá constatar en los yacimientos arqueológicos por la limitada información que estos nos ofrecen. Hay aspectos más difíciles de recrear que otros, entre ellos, indudablemente, se encuentra el mundo de las creencias mágico-religiosas, de los espíritus o del pensamiento y los sentimientos. Es difícil situarse en el lugar de otra persona u otro pueblo con una cultura muy distinta a la nuestra, lejana en el tiempo, y poder explicar qué sentían frente a un descubrimiento; la realización de una obra; sus sentimientos ante la muerte o las actuaciones de la naturaleza.

Lógicamente, una de las formas de expresar ideas y pensamientos a lo largo de la Historia ha sido plasmarlos a través de la pintura, los grabados, la cerámica o la música. Estas prácticas servirían para poder reflejar aquello que experimentaron y sintieron y nosotros intentamos, a través de ellas, entenderlos. Todas las culturas poseen elementos, de diferente naturaleza, que las caracteriza, que reconocen y con los que se identifican, actuando como factor unificador del grupo o de la comunidad.

En 1995, tuvimos la oportunidad de poder trabajar en el Museo R.G. Gustavo Le Paige, en San Pedro de Atacama, Chile, y también la ocasión de establecer contacto con diversos investigadores americanos, planteándosenos la posibilidad de estudiar, a partir de la experimentación de estados alterados

de consciencia, la presencia de elementos comunes a diferentes culturas a lo largo de la Historia, pero aplicado al Viejo Mundo. Evidentemente, el tema era algo muy común entre los historiadores y los antropólogos especializados en las culturas indígenas americanas; sin embargo, no ocurría así al otro lado del Atlántico. Los intentos han sido muy escasos y locales, especialmente en el campo histórico, aunque en los últimos años proliferen cada vez más este tipo de estudios.

Sin embargo, el campo de trabajo era excesivamente amplio y decidimos centrarlo en un marco cronológico concreto, el del Mundo Antiguo, aunque la necesidad de introducir genéricamente el tema y los antecedentes históricos nos llevara en distintas ocasiones a desbordar los límites. No obstante, aunque parezca una delimitación, desde el punto de vista temporal, muy precisa, no lo es desde el punto de vista espacial, ni cultural. Nos obligó a investigar civilizaciones y culturas muy diferentes, que abarcan desde el Neolítico en la Península Ibérica al mundo clásico grecorromano; y espacialmente desde el Archipiélago Canario a la India. En medio, toda una serie de pueblos que tendrán en común el empleo de diferentes métodos para alcanzar los estados alterados de consciencia, lo que les permitiría contactar con la divinidad o los espíritus, y trascender así a esos otros mundos, no perceptibles desde nuestra realidad cotidiana, y que es quizás uno de los anhelos que más nos identifica como seres humanos.

A ello nos hemos intentado acercar en el presente estudio, que no pretende ser un análisis exhaustivo y exclusivo del mundo de las drogas en general, ni de las diferentes manifestaciones culturales de la Antigüedad.

Tampoco hemos deseado realizar un catálogo de especies vegetales susceptibles de provocar los llamados estados alterados de consciencia, sino de aquéllas de las que tenemos evidencias que fueron conocidas y utilizadas.

Y finalmente, no es tampoco un estudio específico del chamanismo, ni en general, ni en el mundo prehispánico del Archipiélago Canario.

Hemos pretendido realizar un estudio de un conjunto de factores que, si bien en algunos casos han sido analizados por separado, consideramos que no han sido interrelacionados entre sí. En definitiva, hemos querido acercarnos a determinadas actividades, englobadas dentro de lo que se ha dado en llamar arqueología cognitiva, con el objetivo de poder buscar una posible explicación alternativa a las tradicionales, sin que por ello queramos invalidarlas, más bien, quizás, complementarlas o ampliarlas; ofreciendo una óptica diferente a las concepciones clásicas.

En el caso concreto de las Islas Canarias, nos planteamos la posibilidad de aplicar un modelo de interpretación de las manifestaciones culturales como los grabados y pinturas rupestres, las decoraciones de cerámicas y pintaderas, los rituales mágico-religiosos, etc., a través de dicha arqueología cognitiva, o lo que es lo mismo, por medio del análisis de los estados alterados de

consciencia, inducidos o no, que ha venido siendo aplicado desde hace muchos años en diferentes partes del planeta.

En Europa cada vez son más los investigadores que se dedican a aplicar esta vía de interpretación, sobre todo en el ámbito de las pinturas y grabados rupestres, algunos de ellos de reconocido prestigio internacional y solvencia investigadora, destacando los casos del especialista francés en arte rupestre, J. Clottes, antiguo conservador general de arte rupestre en Francia y presidente del ICOMOS; el del sudafricano, D. Lewis-Williams, arqueólogo y antiguo director del Rock Art Research Institute de Johannesbourg; e ingleses como R. Bradley o A. Sherrat. En España, desde hace unos años, se han empezado a realizar algunos estudios en este campo, especialmente en Galicia, destacando dentro del mundo rupestre J.M. Vázquez Varela, A. Peña Santos, F.J. Costas Gobernas y J.M. Hidalgo Cuñarro.

Desde esta base de la arqueología cognitiva hemos querido unirnos a ellos en busca de respuestas.

1. INTRODUCCIÓN

El ser humano, desde los comienzos de su historia, al encontrarse ante un nuevo medioambiente ha tenido que adaptarse a él, conociendo, haciendo uso y explotando todos aquellos recursos que estuvieran a su alcance. Ante él se abrirían múltiples opciones, producto de la climatología, la orografía, la fauna y la vegetación que se pudiese encontrar en ese entorno.

Resulta evidente que buscaría nuevos recursos y nuevas tierras, ante el agotamiento de las zonas que frecuentaría, por catástrofes naturales, guerras, deportaciones o problemas de sobrepoblación. Ello implicaría la observación y experimentación en el medio que permitiera utilizar de forma adecuada los recursos. Lógicamente, este tipo de actividades implicaría su obtención no solamente con fines alimenticios, sino también, manufacturero o medicinal, lo que derivaría, entre otras habilidades, en un profundo conocimiento del mundo de las plantas.

El planeta presenta tal variedad de nichos ecológicos que la cantidad de especies vegetales son innumerables. Dentro de cada uno de ellos pueden existir variedades diferentes de plantas alimenticias, medicinales, psicoactivas, etc., lo que ha contribuido al desarrollo de culturas y civilizaciones muy diversas. Cada una de ellas se ha servido de las que predominaban en su entorno, pero, sin embargo, dieron lugar a manifestaciones culturales, especialmente de tipo mágico-religioso, con evidentes paralelismos en lugares

muy dispares. Desde los estados de trance, visionarios o proféticos, a las representaciones artísticas y a la simbología o los códigos culturales; ya sean de identificación étnica, político-social o religioso.

En las últimas décadas del siglo XX los estudios arqueológicos se han visto complementados con los de otras especialidades como la Arqueozoología, la Paleopatología, la Antracología, la Paleobotánica… que han ayudado a ampliar el conocimiento que tenemos del pasado. En relación al campo que nos interesa, el de las especies vegetales, la Paleobotánica es la que más nos ha abierto un amplio abanico de posibilidades al estudiar las potencialidades de aquéllas con capacidades para provocar estados alterados o modificados de consciencia.

Sin embargo, no es éste el único medio que podemos emplear para saber si pudieron conocer y utilizar, o no, determinadas substancias intoxicantes, como las que nos interesan en este trabajo en cuestión, es decir, las que tienen capacidad para alterar la percepción de la realidad. Otros sistemas serían: el estudio y análisis de las manifestaciones rupestres, las pinturas, las esculturas, los relieves, las decoraciones de las cerámicas o corporales (permanentes o no), o los adornos, que a menudo muestran síntomas de estar representando imágenes, símbolos o impresiones que son resultado de las visiones percibidas en un estado alterado de consciencia. Veremos incluso que determinadas plantas han estado presentes con relativa asiduidad en los motivos decorativos, especialmente, del mundo antiguo. Como

ejemplo de ello tendríamos la amplia presencia de la amapola, en el mundo clásico grecorromano.

Partiendo de esta premisa analizaremos los hallazgos de diversos yacimientos, tanto prehistóricos como históricos, cuyo denominador común será el conocimiento de las especies vegetales que las distintas sociedades emplearon para alcanzar el éxtasis; o lo que ellos consideraban "*contacto con la divinidad*". Sin embargo, dentro del reino vegetal, veremos que el hombre no sólo conoció el uso de plantas, sino que también los hongos jugaron y juegan actualmente un importante papel dentro de diversas comunidades, tanto del Viejo como del Nuevo Mundo, bien solos o como ingredientes de algún tipo de bebida. Formarán parte de los cultos y rituales que han estado presentes a lo largo de toda la historia de la humanidad, tal y como han planteado autores, curiosamente antropólogos y estudiosos que poco o nada tenían que ver con la Historia, como W. La Barre, R. Gordon Wasson, P. Furst, J. Ott o J.Mª. Fericgla, entre otros. No obstante, ellos abrieron un camino que, como ya indicamos, muchos historiadores empezamos a explorar.

2. METODOLOGÍA

La realización de la presente tesis doctoral nos planteó desde el principio una serie de condicionantes que influirían decisivamente en el planteamiento tanto de la estructura del trabajo en sí, como en las direcciones a las que tendríamos que encaminar nuestros pasos para desarrollar la investigación. La incorporación al estudio de los estados alterados de consciencia de una serie de plantas, hongos o pócimas que afectan de una forma fundamental al comportamiento humano; alteran las percepciones cerebrales y presentan una naturaleza tan variada, hicieron que el campo de estudio científico y cronológico del que partíamos -la influencia de estos estados alterados de consciencia en la Antigüedad- se diversificara hasta tal punto que nos obligara a entrar (más bien a vislumbrar) otros mundos tan ajenos a nosotros como el de la Psicología, la Medicina, la Biología o la Química.

En principio, nos planteamos acercarnos al tema a partir de un estudio botánico y arqueológico de las diferentes especies vegetales en las que los seres humanos reconocieron y utilizaron cualidades psicoactivas, intoxicantes o embriagadoras. A partir de aquí, creímos necesario empezar el estudio de las plantas conocidas y constatadas arqueológicamente y a través de los textos clásicos, para a continuación intentar seguir su rastro histórico en las diferentes culturas y civilizaciones del Mundo Antiguo y del Archipiélago Canario. Consideramos que así podríamos tener una cierta visión sincrónica del papel que jugaría su empleo en las distintas épocas. Nos pareció que era mejor que

reunir todas las plantas juntas, según las culturas, pues nos habría llevado a un mayor grado de confusión, ya que no se trataba de hacer una trabajo centrado en las diferentes especies con capacidades psicotrópicas o alteradoras de la conciencia, si no de cómo se utilizaron en distintas épocas como un medio para contactar con “otras realidades”; con el mundo de los espíritus y los dioses; para encontrar respuestas a cuestiones de índole religiosa, moral, política e ideológica; o un instrumento de control político y religioso y, como tal, con poder para influenciar y definir, a menudo, las culturas.

Si bien la religión y las ideologías políticas han sido temas profusamente tratados en la investigación histórica, creemos que existía una laguna interpretativa que estaba en el origen de estas mismas concepciones y que un estudio pormenorizado de especies, cronologías y continuidad de uso podría contribuir a esclarecerla.

También decidimos separarlas porque algunas de estas especies caracterizaron individualmente culturas o rituales; fueron más utilizadas en unos lugares que en otros, o consideradas más del gusto de unos pueblos que de otros. Por ello, pensamos que era más conveniente singularizar las especies y luego las culturas, y así realizar un estudio en mayor profundidad de ambos.

En cuanto al criterio cronológico seguido, hemos empezado por las plantas con una datación más antigua constatada en yacimientos y, en función de eso, hemos seguimos su rastro a través de los lugares en los que se tiene la

certeza de su conocimiento; intentando mantener una evolución diacrónica lo más fiel posible, pues a veces, aunque se pensase que su origen estaba en un lugar concreto –como podría ser el caso de la adormidera en Mesopotamia- no teníamos datos arqueológicos que lo confirmasen, y sí una fecha anterior en otro lugar –caso de algunos yacimientos europeos. Es por ese motivo que, en el caso de la amapola, Europa aparece antes que Mesopotamia.

Con respecto a Europa, decidimos separar el mundo mediterráneo del resto del continente porque las características geográficas y el papel cultural e histórico que desempeñó este mar en el Mundo Antiguo y en la civilización occidental nos hizo considerar que era más apropiado. Además, la mayor abundancia de fuentes escritas en este marco espacial nos ofrecía un campo de estudio más documentado y exhaustivo; así como la posibilidad de establecer paralelismos entre las culturas que formaban parte de la cuenca mediterránea.

A la hora de seleccionar los textos, intentamos acceder a la mayor cantidad posible de fuentes clásicas, aunque emplearlas en su totalidad fuera una labor ardua e inabarcable en el marco de esta tesis. Con todo, creemos que hemos consultamos una muestra lo suficientemente representativa para llevar a cabo un digno trabajo sobre las especies vegetales psicoactivas a través de los textos clásicos. La selección que hemos realizado para incorporarlos a esta investigación se ha basado en criterios de representatividad: claridad en la identificación, descripción de los efectos,

funcionalidad, carácter mitológico, su grado de conocimiento y difusión cultural, su popularidad, etc. Es decir, todos aquellos datos que sirvieran para corroborarnos su utilización en los diferentes marcos culturales, eliminando los que resultaran simplemente reiterativos y no aportasen nueva información.

En el caso concreto de Canarias, los textos escritos nos han resultado fundamentales a la hora de desarrollar la investigación. La ausencia de investigaciones sobre restos de plantas con poderes psicoactivos en contextos arqueológicos, unida a la falta de referencias en las crónicas han complicado, por un lado, el desarrollo del estudio pero, por otro, nos ha llevado a profundizar más en otros caminos favorecedores, también, de los estados alterados de consciencia, tales como los procesos autoinducidos a través de danzas, cantos, utilización de instrumentos, además de investigar qué tipos de especies vegetales son susceptibles de provocar, en Canarias, procesos de trance, difíciles de identificar o de perpetuarse en yacimientos arqueológicos. Si lo comparamos con el Mundo Antiguo, lógicamente, allí las posibilidades eran mayores, así como las pruebas que nos han dejado; sin embargo, como ya aclaramos antes, nuestro objetivo se centraba más en el papel que los estados de trance han jugado en el desarrollo de las culturas que en hacer un simple catálogo de especies o una historia de la drogadicción en la Antigüedad. En el marco mediterráneo, la utilización de drogas fue un método más accesible, que digamos, pero veremos que a lo largo de la Historia se han utilizado, y se sigue haciendo, otros sistemas para lograr el trance. Partimos de la base de que, en ambos mundos, el objetivo sería el mismo; que en Canarias nos asentábamos

en unos esquemas enraizados en la tradición del mundo mediterráneo antiguo y que el objetivo final -el contacto con otras realidades y su interpretación- sería el mismo. De ahí que decidiéramos unirlos en esta tesis.

La comparación antropológica y etnográfica con culturas de lugares y tiempos tan diferentes nos ha resultado un instrumento muy útil a la hora de establecer analogías, paralelismos y comparaciones que nos ayudasen a interpretar los datos. Los resultados de las investigaciones médicas y los estudios de laboratorio llevados a cabo en el siglo XX, que validaban algunas hipótesis relativas al uso de substancias alucinógenas, los estados de trance y las expresiones artísticas de muchos pueblos, nos han aportado unas pruebas muy valiosas, para reinterpretar algunas manifestaciones culturales.

Quisiéramos señalar la dificultad que nos ha supuesto la localización exacta de algunos nombres de plantas, sus principios activos o su área de distribución, debido fundamentalmente a la gran dispersión de sus estudios, la falta de ellos o en casos concretos, como pueden ser las plantas africanas, el acercamiento a ellas es mucho más reciente.

En relación con las notas a pie de página, decidimos restringirlas a aquellas que significasen una ampliación o aclaración de la información; o bien cuando se tuviese que citar a varios autores. De resto, preferimos incluir directamente en el texto el nombre del autor, fecha de publicación y página/s si era necesario. En cuanto al modo de citar la bibliografía, la primera vez

aparecen reflejados todos los datos, pero en adelante sólo el nombre del autor, la abreviatura latina *op. cit.*, año y página/s.

Nos gustaría dejar constancia de las instituciones que hemos tenido que visitar para llevar a cabo nuestras investigaciones en sus fondos bibliográficos, no como una demostración del esfuerzo realizado, sino como ejemplificación del grado de interdisciplinariedad que ha implicado su desarrollo y también como muestra de agradecimiento al personal de las mismas que, a veces, no estaba acostumbrado a recibir visitas y menos aún de alguien procedente de una facultad de letras. Su colaboración nos sirvió de gran ayuda.

- Biblioteca del Museo Gustavo Le Paige, San Pedro de Atacama, Chile
- Biblioteca del Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago de Chile
- Biblioteca del Museo Canario, Las Palmas de Gran Canaria
- Biblioteca de la Casa de Colón, Las Palmas de Gran Canaria
- Biblioteca del Jardín Canario, Las Palmas de Gran Canaria
- Biblioteca Pública de Las Palmas de Gran Canaria
- Biblioteca del Museo Arqueológico Nacional, Madrid
- Biblioteca del Museo de América, Madrid
- Biblioteca del Instituto Arqueológico Alemán, Madrid
- Biblioteca del Museo Nacional de Ciencias Naturales, Madrid
- Biblioteca del Real Jardín Botánico, Madrid
- La Biblioteca Nacional, Madrid

- La Biblioteca Central del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid
    - Biblioteca específica de Filología del CSIC, Madrid
    - Biblioteca específica de Historia del CSIC, Madrid
    - Biblioteca General de Humanidades del CSIC, Madrid
    - Biblioteca del Laboratorio de Arqueobotánica del CSIC, Madrid
- Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Madrid
- Biblioteca de la Academia de Ciencias Físicas y Exactas, Madrid
- Biblioteca del Hospital S. Pau, Barcelona
- Bibliothèque Nationale de France, París
- Bibliothèque Nationale François Miterrand, París
- Bibliothèque d´Art et d'Archéologie Jacques Doucet, París
- Bibliothèque du Musée de l´Homme, París
- Bibliothèque du Musée des Arts Africaines et Oceanie, París
- Bibliothèque du Centre Georges Pompidou, París

Dentro del ámbito universitario español, centramos nuestra búsqueda en distintas bibliotecas debido a la gran dispersión de la bibliografía, consecuencia directa de la diversidad de campos de estudio que han afectado a la realización de la presente tesis doctoral:

- Biblioteca Central y de Humanidades de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria,

- Biblioteca General de la Universidad de La Laguna, en las secciones correspondientes de Geografía e Historia y de Filología.
- Correspondientes a la Universidad Complutense de Madrid:
    - Biblioteca de la Facultad de Geografía e Historia
    - Biblioteca de la Facultad de Filología
    - Biblioteca de la Facultad de Medicina
    - Biblioteca de la Facultad de Psicología
    - Biblioteca de la Facultad de Farmacia
    - Biblioteca de la Facultad de Filosofía
    - Biblioteca de la Facultad de Geología
    - Biblioteca de la Facultad de Ciencias Políticas
    - Biblioteca de la Facultad de Ciencias Físicas
    - Biblioteca de la Facultad de Ciencias Químicas
    - Biblioteca de la Facultad de Biología
- Biblioteca del Hospital del Mar de la Universidad Pompeu Fabra, Barcelona
- Correspondientes a la Universidad de Barcelona:
    - Biblioteca de la Facultad de Humanidades
    - Biblioteca de la Facultad de Farmacia
    - Biblioteca del Hospital Clínico Universitario

Finalmente, muchas de las referencias bibliográficas proceden también de los fondos bibliotecarios de la Universidad Internacional de Florida, obtenidos a través del Catedrático y profesor de dicha Universidad, C. Manuel Torres, uno de los directores de la presente tesis.

3. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

3.1. Los primeros pasos: la exploración hacia un nuevo y espinoso campo de estudio.

Acercarnos a la historia de la investigación de los estados alterados o modificados de consciencia -término éste propuesto más recientemente, en 1994, por J.Mª. Fericgla- y del papel que han podido jugar en el mundo cultural y religioso en la Antigüedad, es una tarea ardua que de por sí requeriría todo un trabajo dedicado a ello, exclusivamente. Numerosos son los puntos de vista desde los cuales se podría iniciar dicha labor; abordar su estudio desde una perspectiva histórica, médica, antropológica, arqueológica, química, botánica, etnobotánica o etnomicológica e incluso etnofarmacológica, demandaría casi el desarrollo de otra tesis. Hemos tratado de acercarnos al tema desde el punto de vista histórico, antropológico y arqueológico con referencias someras a otros campos que quedan muy lejos de nuestra especialidad. Por ello, más que los efectos de las drogas o su clasificación, queríamos conocer la utilidad que encontraron y el papel que desempeñaron en las diversas culturas de la Antigüedad.

Al dedicarle este pequeño capítulo, hemos querido ofrecer una perspectiva sobre el interés que el tema ha despertado –diferente según los países y según las culturas-; el estado actual en el que se encuentran las

investigaciones e incluso las polémicas que, tan controvertido tema, sigue generando a su alrededor.

Las experiencias y conocimientos acumulados a través de los siglos, algunos de las cuales sobreviven aún hoy en día, han sido objeto de estudio por parte de diferentes especialistas. Ya desde la Antigüedad numerosos e ilustres médicos, botánicos y naturalistas dedicaron parte de sus investigaciones a los efectos que producía la ingestión de determinadas substancias en el comportamiento humano. Entre ellos encontramos a Hipócrates (460-377 a. de C.), Teofrasto (370-287 a.de C.), Nicandro (s. II a. de C.) Dioscórides (ca. s. I d. de C.), Plinio el Viejo (23-79 d. de C.) y Galeno (129-201 d. de C.), quienes a través de sus obras dejaron constancia de dicho saber. Asimismo, veremos que algunos escritores reflejarán también cierto conocimiento del tema.

Durante la Edad Media y gracias a las traducciones realizadas por los árabes de la *Materia médica* de Dioscórides o la obra de Galeno, el mundo árabe se hace eco de este saber, derivando su estudio en varios tratados, entre ellos destacan los dedicados al cáñamo (LOZANO, I. 1998:11). Sobresalen algunos hombres de ciencia como Razes (865-925), Avicena (980-1037) o Averroes (1126-1198) que prescribirían su uso terapéutico[2]; sin embargo, a partir del siglo XIII la actitud frente a este tipo de plantas se verá modificada. Determinados acontecimientos, derivados del plano ideológico y del mundo

[2] ESCOHOTADO, A. *Historia de las drogas,* 1998, p. 255; LOZANO, I. *Solaz del espíritu en el hachís y en el vino y otros textos árabes sobre drogas,* 1998, p. 15.

religioso, provocarán que un grupo de ulemas, alfaquíes y otros estamentos -encargados de mantener y proteger la cohesión y ortodoxia de las estructuras sociales- acometan una campaña primero contra el cáñamo y, posteriormente, contra el khat, el café, el tabaco o el opio, por considerarlos ilícitos como el vino. Se alzaron, rápidamente, las voces en contra de dichas medidas y la polémica generó una literatura muy diversa, continuándose los estudios en épocas posteriores[3].

En Europa será a partir del Renacimiento cuando diversos autores como Andrés de Laguna (1555), Giambattista Della Porta (1562) Jerôme Cardano (1578) y, posteriormente, Jean de Nyauld (1615), Laurent Catelan (1638) y Henri Corneille Agrippa (1727) se ocuparán del tema. Ellos relacionarán los estados alterados de consciencia, producidos por los ungüentos y unturas empleados por determinadas personas acusadas de llevar a cabo prácticas de brujería, con las reconocidas propiedades intoxicantes de diversas plantas[4]. Sin embargo, el temor al largo brazo de la Inquisición parece que influyó negativamente en la decisión de profundizar en las investigaciones de este tipo de hechos.

Si bien el Viejo Mundo parece contener un número limitado de especies vegetales con propiedades psicotrópicas, en el continente americano su

[3] INGLIS, B. *El juego prohibido*, 1994, pp. 35-37; LOZANO, I. *op. cit*., 1998, pp. 13-23.
[4] PÉREZ de BARRADAS, J. *Plantas mágicas americanas*, 1957, pp. 298-304; BRAU, J.L. *Historia de las drogas*, 1974, pp. 41-48; HARNER, M. "El rol de las plantas alucinógenas en la brujería europea" en HARNER, M. (Ed.), pp. 138-160, 1976; GARÍ LACRUZ, A. "La brujería y los estados alterados de consciencia." *II Congreso Internacional para el estudio de los estados modificados de la consciencia*, 1996, p. 14.

variedad es mucho más amplia debido, quizás, a su exhuberante vegetación y a su clima. En el Nuevo Mundo su conocimiento recayó sobre los chamanes; en las civilizaciones más desarrolladas estaba controlado por los sacerdotes de algunas de sus religiones, caso, por ejemplo, de los aztecas.

Será el propio Cristóbal Colón quién nos trasmitirá, en su segundo viaje (1493-1496), la información sobre su uso entre algunas de las poblaciones que encontró[5]. Otros cronistas también reflejaron en sus escritos estas prácticas culturales con diferentes comentarios como los realizados por los frailes Bartolomé de las Casas (1474-1566)[6] o Bernardino de Sahagún (1499-1590)[7].

[5] "*Idolatría u otra secta no he podido averiguar en ellos, aunque todos sus reyes, que son muchos, tanto en la Española como en todas las demás islas, y en tierra firme, tienen una casa para cada uno, separada del pueblo, en la que no hay más que algunas imágenes de madera, hechas en relieve, a las que llamaban cemíes. En aquella casa no se trabaja para más efecto que para el servicio de los cemíes, con cierta ceremonia y oración que ellos hacen allí, como nosotros en las iglesias. En esta casa tienen una mesa bien labrada, de forma redonda, como un tajador, en la que hay algunos polvos que ellos ponen en la cabeza de dichos cemíes, con cierta ceremonia; después, con una caña de dos ramos que se meten en la naríz, aspiran este polvo. Las palabras que dicen no las sabe ninguno de los nuestros. Con estos polvos se ponen fuera de tino, delirando como borrachos*" (COLÓN, H. [1571] 1984:184).

[6] "*Tenían hechos ciertos polvos de ciertas yerbas muy secas y bien molidas, de color de canela o de alheña molida; en fín, eran de color leonada. Éstos ponían en un plato redondo no llano, sino un poco algo combado o hondo, hecho de madera, tan hermoso, liso y lindo que no fuera muy más hermoso de oro o de plata; era cuasi negro y lucio como de azabache. Tenían un instrumento de la misma madera y materia y con la misma polideza y hermosura; la hechura de aquel instrumento era del tamaño de una pequeña flauta, todo hueco como lo es la flauta, de los dos tercios de la cual en adelante se abría por dos cañutos güecos de la manera que abrimos los dos dedos del medio, sacado el pulgar, cuando extendemos la mano. Aquellos dos cañutos puestos en ambas a dos ventanas de las narices y el principio de la flauta, digamos, en los polvos que estaban en el plato, sorbían con el huelgo hacia adentro y, sorbiendo, recebían por las narices la cantidad de los polvos que tomar determinaban; los cuales rescebidos, salían luego de seso o cuasi como si bebieran vino fuerte, de donde quedaban borrachos o cuasi borrachos. Estos polvos y estas cerimonias o actos se llamaban cohoba (la media sílaba luenga) en su lenguaje. Allí hablaban como en algarabía o como los alemanes, confusamente, no sé qué cosas y palabras. Con esto eran dignos del coloquio de las estatuas y oráculos, o por mejor decir, del enemigo de la naturaleza humana; por esta manera se les descubrían los secretos y ellos profetaban o adevinaban; de allí oían y sabían si les estaba por venir algún bien, adversidad o daño*" (DE LAS CASAS, B. 1992:1152-1153).

[7] "*Hay una yerba que se llama cóatl xoxouhqui. Esta semilla enborracha y aloquece. Danla por bebedizos para hacer daño a los que quieren mal, y los que la comen parécenles que ven visiones y cosas espantables. Danla a comer con la comida, o a beber con la bebida los hechiceros y los que aborrecen a algunos, para hacerles mal. (…) Hay otra yerba, como turmas de tierra, que se llama péyotl. Es blanca. Hácese hacia la parte norte. Los que la comen o beben ven visiones espantosas o de risas. Dura este emborrachamiento dos o tres días, y después se quita. (…) Hay otra yerba que se llama tlápatl. Es como mata. Cría unas cabezuelas sin espinas, como limones. Tienen la cáscara verde. Tienen las hojas anchuelas, las flores blancas; tiene la semilla negra y hedionda, y quita la gana del comer a los que la*

Tampoco podemos dejar de mencionar, entre otros muchos, a Fray Toribio de Benavente (ca.1482/1496-1569)[8], el doctor Francisco Hernández (1514-1578)[9], -médico enviado por Felipe II para estudiar la medicina azteca- que también dedicó parte de su obra a este tipo de cuestiones o al jesuita José de Acosta (1540-1600)[10].

A pesar del proceso evangelizador, las prácticas de su consumo persistieron, como demuestran los múltiples intentos de las autoridades eclesiásticas por acabar con lo que ellos entendían eran herejías y supesticiones. Ya en el siglo XVII, los misioneros se vieron obligados a reconocer que no podían erradicar lo que para ellos era un claro acto de idolatría, motivo por el cual dedicaron parte de su tiempo a redactar extensos

---

comen. Y enborracha y enloquece perpetuamente. (…) Hay otras yerbas destas que se llaman tzitzintlápatl. Dícense ansí porque tienen las cabezuelas espinosas. Tienen las mismas operaciones de la de arriba dicha. (…) *Hay unos honguillos en esta tierra que se llaman teonanácatl. Críanse debaxo del heno, en los campos o páramos. Son redondos y tiene el pie altillo y delgado y redondo. Comidos son de mal sabor. Comidos son de mal sabor. Daña la garganta y emborracha. Son medicinales contra las calenturas y la gota. Hanse de comer dos o tres nomás. Los que los comen ven visiones y sienten bascas del corazón, y ven visiones a las veces espantables y a las veces de risa. A los que comen muchos dellos provocan a luxuria, y aunque sean pocos. Y a los mozos locos y traviesos dícenles que han comido nanácatl*" (BERNARDINO DE SAHAGÚN, F. 1988:747-748).

[8] "*Tenían otra manera de embriagarse que los hacía más crueles, y era unos hongos o setas pequeñas, que en esta tierra las hay como en Castilla; mas los de estas tierras son de tal calidad que, comidos crudos y por ser amargos, beben tras ellos o comen con ellos un poco de miel de abejas; y de allí a poco rato veían mil visiones, en especial culebras, y como salían fuera de todo sentido, parecíales que las piernas y el cuerpo tenían lleno de gusanos que los comían vivos, y así medio rabiando se salían fuera de casa, deseando que alguno los matase; y con esta bestial embriaguez y trabajo que sentían, acontecía alguna vez ahorcarse, y también eran contra los otros, mas crueles. A estos hongos llaman en su lengua teunanacatlth, que quiere decir carne de dios, o del demonio que ellos adoraban; y de la dicha manera con aquel amargo manjar su cruel dios los comulgaba*" (TORIBIO DE BENAVENTE, F. 1985:75-76).

[9] "*Acostumbraban de ordinario beber agua, a no ser que fueran convidados, cuando les era gratísimo embeodarse y desatinar, mezclando hierbas, que dañan la mente y hacen heder la boca; y venenos y algunos géneros de hongos mortíferos, por los que eran acometidos por tanta rabia, que pedían ser degollados por alguno o colgarse ellos mismos de una cuerda o atravesarse con una espada; ardían en sed insaciable y andaban excitados por ferocísima locura*" (HERNÁNDEZ, F. 1986:71). Este autor, considerado por algunos como el Dioscórides del Nuevo Mundo, realizó una extensa investigación sobre plantas, animales y minerales de este continente donde trata con mayor profundidad el tema.

[10] "*(…) y allí lo revolvían y amasaban, y después de todo esto le echaban una semilla molida que llaman ololuchqui, que toman los indios bebida para ver visiones, cuyo efecto es privar de juicio.(…) y*

manuales al objeto de poner en guardia a la Iglesia contra las supersticiones y prácticas precristianas de los indígenas. Una muestra de ello nos la ofrece la obra que lleva por título "*Tratado sobre las supersticiones y costumbres"*, escrita por Hernando Ruiz de Alarcón, 1629, que resulta única, no sólo porque ofrece una relación completa del uso e importancia de substancias embriagantes entre los indígenas de los actuales estados mexicanos de Guerrero y Morelos, sino también porque se encuentra en lengua náhuatl e incluye los cánticos, conjuros y ensalmos que recitaban los chamanes, tanto para alejar el mal, como para sanar a un enfermo -ya fuera un simple dolor de muelas o alguna dolencia más grave (FURST *et alii*. 1995:87). Mucho más explícita es la obra de Jacinto de la Serna, 1656, *"Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas"* donde incluso podemos observar elementos de sincretización[11].

emborrachándose bravamente, y para este oficio particular usan de una yerba llamada villca, echando el zumo de ella en la chicha, o tomándolo por otra vía" (DE ACOSTA, J. 1987:369 y 371).

[11] *"Y el caso fue que a él habia venido un indio natural del pueblo de Tenango, gran maestro de supersticiones, y que se llamaba Juan Chichitón, que quiere decir perrillo, el cual había traído los hongos colorados que se cogen en el monte, y con ellos había hecho una gran idolatría, y antes de decirla, quiero explicar la calidad de los dichos hongos, que se llaman en la lengua mejica quatlannamacatl, y habiendo consultado al licenciado don Pedro Ponce de León, el gran ministro y maestro de los maestros, que dije en el capítulo II, me dijo que estos hongos eran pequeños y dorados, y que para cogerlos iban al monte los sacerdotes y viejos deputados ministros para estos embustes, y estaban casi toda la noche en oración y deprecaciones supersticiosas, y al amanecer, cuando comenzaba cierto vientecillo que ellos conocen, entonces los cogían, atribuyéndoles deidad, y teniendo el mismo efecto que el ololiuqui o el peyote, porque comidos o bebidos, los embriaga y priva de sentido, y les hacen creer mil disparates. Este, pues, Juan Chichitón, habiendo cogido los hongos una noche, en la casa donde se juntaron con ocasión de la fiesta de un santo, el santo estaba en el altar, y los hongos con el pulque y con el fuego debajo del altar, anduvo toda la noche el teponastli y el canto, y habiendo pasado la mayor parte de ella el dicho Juan Chichiton, que era el sacerdote de aquella solemnidad, le dio a todos los circunstantes que se habían juntado a la fiesta a comer de los hongos como a modo de comunión, y a beber del pulque, y rematar la fiesta con abundante cantidad de pulque; que los hongos por su parte, y los hongos por la suya, los sacó de juicio que fue lástima"* (DE LA SERNA, F. J. *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* citado en PAULOVNA WASSON, V. y GORDON WASSON, R. 1957:226-227 y 407).

A pesar de ello, parece que poco a poco las noticias de su uso van desapareciendo hasta que, a mediados del siglo XIX, vuelven a resurgir primero de forma conyuntural y, más tarde, ya con total seguridad, informes de su empleo por todo este continente abriendo nuevos campos de estudio a la antropología.

Durante los siglos XVII y XVIII continúan llegando esporádicamente a Europa noticias del consumo de este tipo de plantas u hongos, relacionado en muchos casos con chamanes, no sólo del continente americano sino también de otras zonas del mundo como, por ejemplo, las regiones asiáticas. Una muestra de ello es *"An Historico-Geographical description of the North and Eastern parts of Europe and Asia"* de F.J. von Strahlenberg (1730), *"Description of Kamchatka"* de S. Krasheninnikov (1755), los relatos de viajes publicados por el abate Prévost *"Historie des voyages"* (1746-1761), la *"Description of Kamchatka, its inhabitants, their customs, names, way of life, and differents habits*" de G.W. Steller (1774), el *"Viaje a diversas partes del Imperio ruso"* de P. Simón Pallas (1771-1776) o *"Russia: or, a completat historical account of all the nations which compose that empire"* de J.G. Georgi (1776-1780)[12].

Durante el siglo XIX este tipo de noticias verán aumentado su número aunque, en general, estas referencias tienen más bien un carácter anecdótico. Así, por ejemplo, un chukchi que acompañaba al explorador V. Bogoras por tierras siberianas, tras ingerir el hongo *Amanita muscaria,* se quitaba las

[12] Todos citados en GORDON WASSON, R. *Soma. Divine mushroom of inmortality*, 1968, pp. 234-240, salvo la obra del abate Prévost y la de P. Simón Pallás que aparecen en BRAU, J.L. *op. cit*., 1974, p. 175.

raquetas para la nieve y se ponía a caminar sobre ella durante horas, hundiéndose en ella, al tiempo que aseguraba que lo hacía por el puro placer del ejercicio físico y sin sensación de fatiga. En otros casos su empleo posee una utilidad más práctica. De este modo Adolf Erman, quien visitó Kamchatka entre 1828 y 1831, recoge al respecto el testimonio de un hombre que comentaba que si al recolectar el heno había comido el hongo, podía realizar el trabajo de tres personas de la mañana a la noche, sin ningún problema (GORDON WASSON, R. 1968:253 y 274).

En estas mismas fechas, principios del siglo XIX, el conocido explorador Alejandro von Humboldt, en el otro extremo del planeta, hacía mención a un polvo en forma de rapé que tomaban los indios **Maypure** del Orinoco (OTT, J. 1996:161). Cincuenta años más tarde R. Spruce, explorador y botánico, registraba el uso del yagé[13] entre las poblaciones indígenas del Vaupés (Colombia), concretamente entre los **Tukanos** (1851) y entre los **Záparos** del Perú (1857) (CUATRECASAS, J. 1958:350), publicando en 1870 un artículo en la revista *Geographical Magazine* donde describía por primera vez sus descubrimientos en la Amazonía; sin embargo tuvieron que pasar bastantes años más para que sus notas completas vieran la luz (SPRUCE, R. 1996:657-685). Poco tiempo antes, Manuel Villavicencio describía los efectos de la ayahuasca en su estudio "*Geografía de la República del Ecuador*", (1858)[14]. A estos trabajos continúan otros como los de C.F. Martius, J. Orton, J. Crevaux,

[13] El *yagé* como la *ayahuasca* son pociones realizadas a partir de la mezcla del *Banisteriopsis caapi* con un agente reactivo como, por ejemplo, la *Psychotria viridis*.

A. Simson o T. Koch-Grünberg, entre muchos otros (CUATRECASAS, J. 1958:350).

Hacia la segunda mitad del siglo XIX varios son los investigadores que dirigen sus esfuerzos a estudiar este tipo de plantas, a ellos corresponde el mérito de iniciar, desde un punto de vista interdisciplinario y con criterios de ciencia moderna, la profundización en esta clase de investigaciones.

Uno de los primeros trabajos en torno a estas plantas es el llevado a cabo, en 1855, por James F. Johnston, un químico profesor de la Universidad de Durham: *"The chemistry of common life",* cuyo segundo volumen, en su mayor parte, se encuentra dedicado a estas plantas. En él J.F. Johnston ya advertía que la clasificación de lo que era o no una droga variaba según el marco cronológico o espacial que se estudiara, mientras sostenía que el análisis, examen y valoración de estas plantas: *"…debería considerarse como uno de los capítulos más relevantes de toda la historia humana"*[15]*.* Ese mismo año aparece la obra de E. Freiherr von Bibra, "*Die narkotischen Genussmittel und der Mensch"*, donde presentaba un estudio de diecisiete plantas psicoactivas desde el cual instaba a otros químicos a realizar exámenes similares con el objeto de poder avanzar en el conocimiento de un área por entonces completamente novedosa y desconocida, que aún hoy en día sigue sorprendiéndonos.

---

[14] REINBURG, P. *Bebidas tóxicas de los indios del noroeste del Amazonas: el ayahuasca, el yajé, el huanto,* 1965, p. 11; SPRUCE, R. *Notas de un botánico en el Amazónas y en los Andes. Apuntes de los viajes por el Amazónas y sus tributarios…* 1996, p. 664.

[15] JOHNSTON, J.F. *The chemistry of common life,* 1879 citado en INGLIS, B. *op. cit*., 1994, p. 122.

Poco tiempo después, en 1860, Mordecai Cooke, un micólogo británico que había realizado varias investigaciones sobre hongos, publicaba "*The seven sister of sleep"* que, a pesar de no tratarse de un trabajo meramente técnico, sino más bien divulgativo, sí constituía un acercamiento multidisciplinar a este campo, defendiendo que eran siete los narcóticos mayormente empleados en el mundo.

Apenas cuatro años más tarde, Francis Anstie médico especialista en toxicología del Westminster Hospital publicaba "*Stimulants and narcotics"* queriendo trasladar el tema de investigación desde la óptica teórica a la práctica y así poder intentar definir las diferencias entre unos y otros. Para ello experimentó consigo mismo y con varios pacientes, aunque el resultado final, como expresó en su obra, no fuera satisfactorio (INGLIS, B. 1994:125).

Posiblemente inspirado por el trabajo de E. Freiherr von Bibra, otro estudio ve la luz prácticamente más de medio siglo después; se trata de la obra de K. Hartwich "*Die menschlichen Genussmittel"*, en 1911. Presentaba un análisis exhaustivo de una treintena de plantas, haciendo referencia a otras sin tratarlas con igual profundidad[16].

Entre todos estos autores de la época, destacó el botánico William E. Safford quien, a comienzos del siglo XX, dirige sus investigaciones hacia el

[16] SCHULTES, R. E. y HOFMANN, A. *The Botany and Chemistry of Hallucinogens,* 1980, p. 9 y *Plantas de los dioses,* 1993, p. 185.

conocimiento y empleo de este tipo de plantas entre los diferentes grupos étnicos indígenas que pueblan el continente americano. Debido a su erudita labor, revisando la bibliografía existente hasta ese momento y poniendo especial atención en el desciframiento y corrección de los numerosos errores botánicos que existían, actualmente se le considera como uno de los pioneros en este tipo de investigaciones (SCHULTES, R. E. y HOFMANN, A. 1980:10). No obstante, su insistencia en negar que los hongos podían generar episodios visionaros e incluso los testimonios de los propios cronistas españoles, le llevaría a cometer algunos errores (FURST, P. *et alii*. 1995:90-91).

Catorce años después de que este investigador comenzara a publicar sus resultados aparece en escena una de las figuras más influyentes y emblemáticas en el terreno de la psicofarmacología: L. Lewin. Con la publicación en 1924 de su obra "*Phantastica: Die betarbenden und erregenden Gennosmitte"* presentó un magnífico estudio, sumamente detallado, de veintiocho plantas y algunos compuestos sintéticos, empleados por sus efectos estimulantes e intoxicantes. Anteriormente E.B. De Veze, en 1907, había intentado crear una clasificación separando las substancias psicoactivas en plantas narcóticas y plantas mágicas[17], pero es con L. Lewin con quien llega la primera gran sistematización de este tipo de flora. Las dividió en cinco grupos: euphorica, phantastica, inebriantia, hypnótica y excitantia (LEWIN, L. 1931). De las investigaciones que realizó, destacan la multidisciplinariedad de su enfoque:

[17] DE VEZE, E.B. *Traite du haschich des substances psychiques et des plantes magiques*. París, 1907 citado en SIEGEL, R. K. "The natural history of hallucinogens" en JACOBS, B. (Ed.), 1984, p. 3.

desde la Botánica, la Química, la Etnobotánica, la Medicina, la Farmacología, la Psiquiatría, la Historia, la Etnología hasta la Sociología.

Muy inspirada en la obra de L. Lewin, se publica en 1936 la obra de P. de Felice "*Poison sacrés, ivresses divines"* en la que el autor realiza un resumen de la historia de las drogas a través de distintos pueblos y desde la perspectiva de la intoxicación religiosa, haciendo hincapié en la embriaguez mística.

Durante los años veinte y treinta, un médico austríaco afincado en México llamado B. P. Reko centró toda su atención en la medicina nativa y sus derivados, publicando numerosos artículos en los que mostraba el importante legado etnobotánico que las poblaciones mexicanas aún poseían, especialmente las de Oaxaca. De hecho fue el primero en notar que el uso de hongos aún pervivía en la Sierra de Juárez (1919), aunque aún habrían de pasar varios años para que este conocimiento viera por fin la luz. Posteriormente, en 1936, R.J. Weitlaner recogió unas muestras para su estudio pero sufrieron un elevado deterioro en su traslado al Museo de Harvard, lo que impidió su correcta identificación.

A finales de esa misma década, poco tiempo antes del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, Richard E. Schultes, profesor de Botánica de la Universidad de Harvard y, posteriormente, director de su Museo Botánico, comienza a publicar una serie de estudios sobre el peyote y, más tarde, otros

sobre los hongos de Oaxaca, con lo que sale de nuevo a la luz este antiguo saber. Apenas un año antes, en 1938, había aparecido la obra de W. La Barre "*The peyote cult"*, entre ambos lograrían impulsar definitivamente la Etnobotánica.

Durante los primeros años cincuenta el matrimonio Wasson, tras una larga trayectoria investigadora en torno al mundo micológico, comenzó a comprobar, tras casi treinta años de investigaciones, el uso ceremonial de hongos psicoactivos en relación con las concepciones religiosas de algunos pueblos. Precisamente fue en la mencionada provincia de Oaxaca, concretamente en la aldea de Huautla de Jiménez, donde en 1953 entraron en contacto con María Sabina, conocida como "*la sabia de los hongos*"; una sencilla mujer mazateca que vería alterado su modo de vida a consecuencia de la difusión del conocimiento que poseía de las antiguas tradiciones. Ello vendría a confirmar los estudios iniciales de B. P. Reko. Gracias a ella se identificaron varias especies de hongos (GORDON WASSON, R. 1957), desarrollándose un importante campo de estudio que posteriormente se denominaría Etnomicología, generando a su vez numerosos trabajos sobre el tema.

La importancia de las investigaciones tanto de R.E. Schultes como del matrimonio Wasson o R. Heim, ya fuera a nivel botánico, histórico o arqueológico conformaron una base para este tipo de estudios que otros

autores como H. Wassén, P. Furst, M. Dobkin dos Ríos, C.M. Torres, o J. Ott, entre otros muchos, irían ampliando.

En España, ya en 1957, J. Pérez de Barradas publica *"Plantas mágicas americanas"* un excelente y temprano estudio dedicado a las especies que poseen poderes intoxicantes y que no tuvo la repercusión que, consideramos, merecía, ya que aportaba, entre otras cosas, un completísimo repertorio bibliográfico. Más recientemente, en la década de los ochenta J.Mª. Fericgla comienza a publicar diversos estudios sobre los hongos, destacando "*El hongo y la génesis de la cultura",* aunque posiblemente sean sus estudios de campo sobre chamanismo y especialmente con la ayahuasca, entre los **Shuar** del Amazonas, los más conocidos.

Si nos centramos en el aspecto arqueológico de la cuestión para el caso americano, que es el más conocido e investigado, las evidencias de su conocimiento y empleo se han localizado en múltiples yacimientos, al norte y al sur, los más tempranos comprendidos aproximadamente entre el 8500-8100 a. de C.

Un buen número de ellos son los correspondientes a las estaciones de grabados o pinturas rupestres, como es el caso de las que se encuentran en el bajo río Pecos, entre el estado norteamericano de Texas y el nordeste de México, donde aparecieron semillas del haba del mescal rojo, *Sophora*

secundiflora[18], asociadas al conocido cactus peyote, *Lophophora williamsii* y a la datura, *Datura sp*[19]. Justamente estas dos últimas especies han jugado un papel importante en la mitología de numerosos pueblos americanos, como lo demuestra tanto su utilización hasta hoy día por parte de numerosos grupos étnicos, como su presencia en distintos depósitos arqueológicos[20]. La relación de los grabados y las pinturas con la utilización de substancias psicoactivas o estados de trance en general será objeto de estudio en capítulos posteriores.

De la continuación en el tiempo de esas prácticas, tanto en época precolombina como para los momentos posteriores a la Conquista, tenemos constancia por los motivos pictóricos en cerámicas, como las mochicas (DOBKIN DE RIOS, M. 1977); por el bajorrelieve del centro ceremonial de Chavín, en Perú, asociado al cactus San Pedro, *Trichocereus pachanoi* y las tablillas, morteros, bolsas, cucharas, esculturas… que se relacionan con este tipo de plantas[21]; sin olvidar las menciones de viajeros, exploradores y

[18] CAMPBELL, T.N. "Origin of the mescal bean cult." *American Anthropologist*, nº 60, pp. 156-160, 1958; ADOVASIO, J.M. y FRY, G.F. "Prehistoric psychotropic drug use in Northeastern Mexico and Trans-Pecos Texas." *Economic Botany*, vol. 30, nº 1, pp. 94-96, 1976.

[19] BOYD, C.E. y DERING, J.P. "Medicinal and hallucinogenic plantas identified in the sediments and pictographs of the lower Pecos, Texas Archaic." *Antiquity*, vol. 70, nº 268, pp. 256-270, 1996; BOYD, C.E. "Pictographic evidence of peyotism in the Lower Pecos, Texas Archaic" en TAÇON, P.S. y CHIPPINDALE, C. (Ed.), pp. 229-246, 1998.

[20] YARNELL, R. A. "Prehistoric Pueblo use of datura." *El Palacio*, vol. 66, nº 5, pp. 176-178, 1954; BRUHN, J.G. *et alii*. "Peyote alkaloids: Identification in a prehistoric specimen of Lophophora from Coahuila, Mexico." *Science*, nº 199, pp. 1437-1438, 1978 citado en OTT, J. *Pharmacoteon*, 1996, p. 94; SCHULTES, R. E. y HOFMANN, A. *op. cit.*, 1993, pp. 106-111.

[21] Véanse, entre otros, los trabajos de WASSÉN, H. *The use of some specific kinds of South American indian snuff and related paraphernalia*, 1965; FURST, P. "Hallucinogens in precolumbian art" en ELIZABETH KING y TRAYLOR, I. (Ed.), pp. 55-101, 1974; LARRAIN BARROS, H. "La vilca o paricá. ¿Purga o estimulante indígena?" *Sarance*, nº 3, pp. 27-49, 1976; ZERRIES, O. "Morteros para parica, tabletas para aspirar y bancos zoomorfos." *Indiana*, nº 6, pp. 421-441, 1985; DE SMET, P. y HELLMUTH, N. "A multidisciplinary approach to ritual scenes on ancient Maya pottery." *Journal of Ethnopharmacology*, nº 16, pp. 213-262, 1986; BERENGUER, J. "Relaciones iconográficas de larga distancia en los Andes: nuevos ejemplos para un viejo problema." *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, nº 1, pp. 55-78, 1986 y "Un consumo nasal de alucinógenos en Tiwanaku: una aproximación iconográfica." *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, nº 2, pp. 33-53, 1987;

cronistas del Nuevo Mundo, así como la tradición de su uso que pervive hasta nuestros días y que se manifiesta en las culturas de diversos pueblos indígenas de dicho continente, especialmente del cono sur, como los Tukano, Shuar, Siona, Yanomano…[22].

El primer análisis de un hallazgo en contexto arqueológico con resultado positivo del uso de substancias visionarias, lo encontramos en el desierto de Atacama, Chile, cuyas especiales características climáticas lo hacen ser una de las zonas de la tierra donde mejor podemos estudiar los materiales del tipo de las tablillas, bolsitas conteniendo "rapé" psicoactivo, morteros… como los ya citados (TORRES, C.M. *et alii*. 1991). Anteriormente se habia intentado llevar a cabo estudios de esta naturaleza con varias muestras de *Ilex guayasa* provenientes de un enterramiento del yacimiento de Niño Korin, de la cultura Tiahuanaco, en Bolivia. Allí parecía existir una estrecha relación entre este tipo

---

LOWELL, E. "Paletas and tabletas: comparison of Hohokam stone palettes with snuff tray of South America." *Kiva*, Vol. 55, nº 4, pp. 321-353, 1990; PÉREZ GOLLÁN, J.A. y GORDILO, I. "Vilca/uturuncu. Hacia una arqueología del uso de alucinógenos en las sociedades prehispánicas de los Andes del Sur." *Cuiculco*, vol. 1, nº 1, pp. 99-140, 1994; NARANJO, P. "Archaeology and psychoactive plants" en SCHULTES, R.E. y REIS, S. (Ed.), 1995, pp. 393-399, entre otros.

[22] Véanse, por ejemplo, los trabajos de LA BARRE, W. "Twenty years of peyote studies." *Current Anthropology*, vol. 1, nº 1, pp. 45-60, 1960; PRANCE, G. "Notes on the use of plant hallucinogens in Amazonian Brazil." *Economic Botany*, vol. 24, nº 1, pp. 62-68, 1970; BREWER-CARIAS, C. y STEYERMARK, J.A. "Hallucinogenic snuff drugs of the Yanomano Caburiwe-Teri in the Cauaburi river, Brazil." *Economic Botany*, vol. 30, nº 1, pp. 57-66, 1976; REICHEL-DOLMATOFF, G. "Some source material on Desana shamanistic initiation." *Antropología* nº 51, pp. 27-61, 1979; WASSÉN, H. "Anthropological survey of the use of South American snuffs" y SEITZ, G.J. "Epená, the intoxicating snuff powder of the Waika indians and the Tukano medicine man, Agostino" ambos en EFRON, D.H., HOLMSTED, B. y KLINE, N. (Ed.), pp. 233-289 y 315-338, 1979; SCHULTES, R.E. y HOFMANN, A. *op. cit*., 1980; JUNQUERA, C. *El chamanismo en el Amazonas*, 1983; SCHULTES, R.E. "Algunos apuntes etnofarmacológicos de la Amazonía colombiana." *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquía*, vol. 6, nº 21, pp. 89-98, 1987; FURST, P. "To find our life: peyote among the Huichol Indians of Mexico" en FURST, P.(Ed.), pp. 136-184, 1990; REICHEL-DOLMATOFF, G. "The cultural context of an aboriginal hallucinogen: *Banisteriopsis caapi*" en FURST, P. (Ed.), pp. 84-113, 1990; FERICGLA, J.Mª. *Los jíbaros, cazadores de sueños*, 1994; JUNQUERA, C. "Importancia de las imágenes y de los gráficos visionarios en el chamanismo amazónico de los indios harakmbet." *II Congreso Internacional para el estudio de los estados modificados de la consciencia*, pp. 27-35, 1996; FERICGLA, J.Mª. *Al trasluz de la ayahuasca*, 1997; KEIFENHEIM, B. "Zur bedeutung drogen-induzierter wahrnehmungs-

de plantas y los materiales asociados que se localizaron. Sin embargo, el resultado de los análisis en busca de alcaloides psicoactivos fueron negativos, por lo que esta relación quedó en duda (HOLMSTEDT, B. y LINDGREN, J.L. 1972).

No obstante, los hallazgos en el desierto atacameño, donde el uso de todo un conjunto especializado de útiles presentes en varios yacimientos, como las bolsitas de cuero, que contenían el polvo de semillas del género *Anadenanthera* molidas o trituradas, no dejaron lugar a dudas acerca de la relación de los habitantes de dicha zona con estos elementos, especialmente las tabletas para consumir el polvo alucinógeno[23].

Recientemente otro hallazgo, ahora en el noroeste de Argentina, confirma el uso de substancias psicoactivas con el descubrimiento de dos cuerpos momificados que aparecieron junto a lo que se denomina complejo del rapé[24] y cuyo análisis también es positivo (POCHETINO, M.L., CORTELLA, A.R. y RUIZ, M. 1999). No obstante, esta no es la única área del planeta donde se han localizado este tipo de tablillas o paletas para alucinógenos, de hecho éstas se pueden encontrar desde el sur de Arizona hasta Chile, pasando por México, Costa Rica, Colombia o la cuenca del Amazonas (LOWELL, E. 1990).

---

veränderungen bei den Kashinawa-indianern Ost-Perus." *Anthropos,* nº 94, pp. 501-514, 1999, entre otros muchos.

[23] Para una exhaustiva aproximación a los motivos y temas que aparecen en estas tabletas véase TORRES, C.M. "Tabletas para alucinógenos en Sudamerica: tipología, distribución y rutas de difusión." *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino,* nº 1, pp. 37-53, 1986; "Iconografía de las tabletas para inhalar sustancias psicoactivas de la zona de San Pedro de Atacama, Norte de Chile." *Estudios Atacameños,* nº 7, pp. 178-195, 1986; *The iconography of South American snuff trays and related paraphernalia,* 1987.

Si nos acercamos al continente africano y a pesar de la falta de estudios referentes a esta zona del planeta, ya que tradicionalmente la mayor parte de los mismos se han centrado en otras áreas geográficas como la Amazonía, México o el Norte Euro-Asiático, sí que tenemos constancia del conocimiento y uso de este tipo de substancias entre los diversos grupos de población que habitan las tierras africanas: "…*se puede asegurar que son pocas las regiones del continente donde no se use una planta de este tipo, o se haya usado en otro tiempo*" (SCHULTES, R. E. y HOFMANN, A. 1993:64). Al igual que sucede con los datos referidos a las tierras siberianas, muchos de ellos los conocemos a través de los relatos de viajes de aventureros y exploradores, botánicos, naturalistas…

Una de las noticias más antiguas data de 1658 cuando se informa de que los **Hotentotes** del sur del continente consumían un polvo seco que los embriagaba, posiblemente *Mesembryantheumum spp*., conocido por *Canna* o *Channa*[25]*.* Aunque hoy día este nombre se aplique a varias especies de esta planta, se cree que quizás pudieron ser específicamente *M. expansum* y *M. tortuosum.*

Por otro lado, más recientemente se ha informado que entre los *medicine-men* de Swazilandia, son muy apreciadas las especies *Helichrysum*

[24] Se define así al conjunto de tablilla, mortero, cuchara, tubo para inhalar, machacador, y bolsa para guardar el polvo o las semillas de la planta.
[25] SCHLEIFFER, H. *Narcotic plants of the Old World*, 1979, p. 39-44; SCHULTES, R. E. y HOFMANN, A. *op. cit*., 1980, pp. 332-333.

foetidum y *H. stenoppterum* a hora de entrar en trance[26]. Además, entre los adivinos **Zulúes** parece que se usa *Brachylaena discolor* con el objeto de emplearla en la comunicación con los ancestros, así como las raíces de *Hippobromus pauciflorus* que utilizan para inducir estados de trance[27].

En la zona este de Transvaal, África austral, se cree que *Monadenium lugardae* puede producir alucinaciones e incluso parece que algunos adivinos la emplean para realizar sus profecías y ver a los espíritus[28]. También en la zona sur del continente, en Bostwana, los **Bushmen** de la zona de Dobe, emplean *Pancratium trianthum*, a la que llaman *kwashi*, como método inductor de visiones[29].

Entre los **Basuto** de Lesotho, en 1932, F. Laydevant describió, aunque con reservas, el uso de *Buphane toxicaria,* llamada por ellos *leshoma,* como elemento central de sus prácticas de iniciación para adquirir las cualidades de sus antepasados[30] y en Zimbabwe parece que aún se emplea como agente para despertar a los espíritus[31], así como *Ipomoea tricolor* cuyas semillas son

[26] SCHULTES, R. E. y HOFMANN, A. *op. cit*., 1980, p. 365; SCHULTES, R. E. "El campo virgen en la investigación de las plantas psicoactivas" en FERICGLA, J.Mª. (Ed.), 1994, p. 103.
[27] HUTCHINGS, A. *et alii*. *Zulu medicinal plants: an inventory*. University of Natal Press, 1996, p. 190 y 316 citado en DE SMET, P. "Traditional pharmacology and medicine in Africa. Ethnopharmacological themes in sub-Saharan art objects and utensils." *Journal of Ethnopharmacology* nº 63, 1998, p. 62.
[28] WATT, J.M. y BREYER-BRANDWIJK, M.G. *The medicinal and poisonous plants of Southern and Eastern Africa*. Livingstone, Edinburg, 1962, p. 424 citado en DE SMET. P. *op. cit*., 1998, p. 63.
[29] SCHULTES, R. E. y HOFMANN, A. *op. cit*., 1980, pp. 322-323; DE SMET. P. *op. cit*., 1998, p. 63.
[30] LAYDEVANT, F. "Religion or sacred plants of Basutoland." *Bantu Studies*, vol. VI, nº 1, 1932, p. 65-66; SCHLEIFFER, H. *op. cit*., 1979, p. 45-47; DE SMET, P. "Some ethnopharmacological notes on African hallucinogens." *Journal of Ethnopharmacology* nº 50, 1996, pp. 141-143. Este último investigador la define como *Boöphone disticha,* el nombre actual de la planta.
[31] NYAZEMA, N.Z. "Poisoning due to traditional remedies." *Central African journal of medicine* nº 32, pp. 80-83, 1984 y GELFAND, M. *et alii*. *The traditional medical practitioner in Zimbabwe. His principles of practice and pharmacopeia*. Gweru, 1985 ambos citados en DE SMET, P. *op. cit*., 1996, p. 143.

masticadas para inducir estados alucinatorios[32]. Sin embargo, no son las únicas especies que parecen emplearse en este último país para el contacto con los espíritus. Así, encontramos entre otras plantas, *Cynodon dactylon*, *Diplolophium zambesianum*, *Hyparrhenia filipendula*, *Loranthus spp*., *Nymphaea caerulea* y *Sclerocarya birrea spp. caffra*[33].

Una planta cuyo origen parece perderse en el tiempo es la *iboga*, *Tabernanthe iboga*. Los primeros datos que tenemos datan de 1819, cuando un viajero inglés que estaba escribiendo sobre Gabón, hace alusión a la "*eroga*" entre diversas plantas fetiches, definiéndola como una de las medicinas favoritas, pero especialmente violenta (SCHULTES, R.E. y HOFMANN, A. 1993:113). Sin embargo, no es completamente seguro que fueran las mismas plantas; mayor certeza presenta, como señalan los investigadores citados, una serie de informes recopilados en 1864 (SCHULTES, R.E. y HOFMANN, A. 1980:235-239). Su utilización más temprana parece ser que fue realizada por comunidades pigmeas del interior del continente, aunque hoy día, sin embargo, su empleo sea más conocido por relacionarse con determinados rituales dentro del *culto Bwiti* del África Ecuatorial. A principios del siglo XX debió resurgir como culto revitalizador en la zona, ante la amenaza extranjera, especialmente en Gabón y en Guinea[34]. En el Congo, se empleó la raíz "*nando*" entre cuyas

[32] GELFAND, M. *et alii*. *The traditional medical practitioner in Zimbabwe. His principles of practice and pharmacopeia*. Gweru, 1985, p. 210 citado en DE SMET, P. *op. cit*., 1998, p. 62.
[33] GELFAND, M. *et alii*. *The traditional medical practitioner*… 1985, pp. 100, 118, 175, 196 y 198 citado en DE SMET, P. *op. cit*., 1998, p. 61.
[34] POPE, H.G. Jr. "Tabernanthe iboga: an african narcotic plant of social importance." *Economic Botany*, vol. 23, nº 2, pp. 174-184, 1969; BINET, J. GOLLNHOFER, O, y SILLANS, R. Textes religieux du Bwiti-fan et de ses confréries prophétiques dans leurs cadres rituels." *Cahiers d´Estudes Africaines*, vol. XII, nº 46, pp. 197-253, 1972; FERNANDEZ, J.W. "Tabernanthe iboga: Narcotic ecstasis and the work of the ancestors" en FURST, P. (Ed.), pp. 237-260, 1990; SAMORINI, G. "La religión buiti y la planta

características se encuentra la de provocar visiones extáticas y, según parece, los consumidores formarían una sociedad bastante grande, que se extendería por todo el país[35]. En este caso, aunque no se identifica la especie vegetal, cabe la posibilidad de que se trate de la misma iboga, pues sabemos que también fue empleada en dicha zona, con idénticos fines, consumiendo la misma parte de la planta.

También tenemos noticias de *Alchornea floribunda* empleada por el *culto Bieri* de esta misma zona que es conocida por los **Fang** de Gabón con el nombre de *alan* (DE SMET, P. 1998:62). En ocasiones los seguidores del culto *Bwiti* la consumen junto a la iboga[36] y a veces los integrantes del *Bieri* unen al *alan* otra planta, *Elaeophorbia drupifera*, llamada *ayañ beyem*, con objeto de potenciar la experiencia visionaria de la primera[37].

Antiguamente al oeste de Bambara, en Malí, una bebida realizada con las hojas de *Mitragyna africana* se utilizaba dentro del *culto Dyidé* para iniciar a los jóvenes en el contacto con los espíritus[38]; mientras que en Guinea Bissau

---

psicoactiva *Tabernanthe Iboga*. Africa Ecuatorial" en FERICGLA, J.Mª. (Ed.), pp. 175-195, 1994; NOVOA, J.M. *Iboga. La sociedad secreta del Bueti*, 1998; entre otros.

[35] HUETEREAU, "Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge." *Ann. De Mussee du Congo Belge*. Eth. y Anthr. Serie 3, t. I citado en COLA ALBERICH, J. *Cultos primitivos de Marruecos*, 1954, p. 92.

[36] SCHULTES, R. E. y HOFMANN, A. *op. cit*., 1980, p. 115; FERNÁNDEZ, J.W. *op. cit*., 1990, p. 242; OTT, J. *op. cit*., 1996, p. 212 y 396; DE SMET, P. *op. cit*., 1996, p. 143.

[37] SCHULTES, R. E. y HOFMANN, A. *op. cit*., 1980, p. 115; FERNÁNDEZ, J.W. *op. cit*., 1990, pp. 242-243; OTT, J. "Embriagantes chamánicos" en POVEDA, J.Mª. (Dir.), 1997, p. 226.

[38] CHÉRON, G. "Le Dyidé." *Journal de la Societé des Africanistes*, nº 1, 1931, pp. 285-289. P. de Smet la cita como *M. inermis*, el nombre actual de la planta (DE SMET, P. 1998:62).

los **Balante** emplean la raíz de *Securidaca longipedunculata* en sus ceremonias y ritos religiosos[39].

Otra especie muy conocida y empleada es el khat, *Catha edulis.* En este caso su utilidad viene dada por su efecto euforizante, estimulante, excitante e incluso se ha informado que en caso de sobredosis podría llegar a provocar alucinaciones suaves (OTERO AIRA, L. 1997:57). Aunque empleada desde tiempos antiguos y oriunda de Etiopía, su consumo parece establecerse además en el Próximo Oriente.

En el África central, desde Guinea hasta las fuentes del Nilo, podemos encontrar la nuez de cola, de la cual existen al menos cuatro tipos difererentes: *Cola acuminata, C*. *nitida, C. verticillata y C. anomala*, empleadas masivamente a modo de excitante y estimulante por los habitantes de dichas regiones. También tiene en algunos grupos un alto valor simbólico e incluso se han llegado a emplear en determinados tipos de adivinación como la denominada *njo´o*, por los **Yoruba**, antiguamente conocidos por **Nso**, al norte de Camerún (DE SMET, P. 1998: 39-41).

Más hacia el norte, otro género que tradicionalmente se sabe ha sido explotado es *Hyoscyamus*, el beleño. Utilizada por los beduinos del Sáhara, especialmente al oeste del continente. El dominio que estas poblaciones tienen del medio y el conocimiento exacto de los efectos de esta especie quedaron

[39] SAMORINI, G. "Un ciceone africano?" *Eleusis*, nº 4, 1996, pp. 40-41; DE SMET. P. *op. cit*., 1998, p. 63.

demostrados al ser empleada para envenenar a la expedición francesa Flatters en el Ahaggar, en 1881; en este caso empleando una variedad concreta, *H. falezlez*[40]*.* Por otra parte, hacia Egipto, son conocidas las propiedades de *H. boveanus* contra la depresión y el nerviosismo por los beduinos del Negev; en tanto que algunos beduinos **Khushmaan**, del grupo étnico de los **Ma´aza**, antiguamente, al parecer, fumaban sus hojas por sus efectos embriagantes, algo que también realizaban, más al sur, el grupo de los **Bischarin** (GOODMAN. S.M. y HOBBS, J.J. 1988:84-85).

Tampoco las cualidades intoxicantes de la mandrágora, *Mandragora officinarum*, han pasado desapercibidas para las poblaciones que habitan el área norteafricana, pues su propio nombre *teffâh el djân*, "manzanas de los djinnn", es decir de los espíritus o genios, nos está indicando una asociación entre ambos conceptos, siendo además empleada en rituales de magia negra (DOUTTÉ, E. 1984:76). Entre diversos grupos bereberes se la conoce por *tarial*, es decir "ogresa" lo que nos señala una vez más a los mitos y creencias de estos pueblos (LAOUST, E. 1920:499). En Marruecos se la conoce por *bayd l-gûl* y se emplea con fines medicinales (BELLAKHDAR, J. *et alii.* 1991:140).

Finalmente, un intoxicante ampliamente difundido es el cáñamo, *Cannabis sativa,* consumido por un buen número de gentes influenciadas por la religión islámica, cuya presencia en el África Central se ha señalado, como mínimo, antes de 1500 d. de C., anterior a la llegada de los portugueses y su

[40] GAST, M. *Alimentation des populations de l´Ahaggar,* 1968, p. 281; BRAU, J.L. *op. cit.*, 1974, p. 58; OZENDA, P. *Flore et végétation du Sahara*, 1991, p. 89-90.

vía de penetración sería probablemente la India o Arabia Saudí (EMBODEN, W.A. 1990:225-226). Un dato a favor de esta hipótesis es la localización de los restos de dos pipas de cerámica cerca del Lago Tana, en la provincia de Begemeder, Etiopía. Su análisis reveló trazas de cannabinoides lo que apunta a que este tipo de planta ya era consumida en África mucho antes de la llegada del tabaco, dado que la cronología de estos restos oscila entre los siglos XIII-XIV (VAN DER MERWE, N.J. 1976:77-80). No obstante, como tendremos ocasión de examinar, el hallazgo de los restos de un navio púnico en Marsala, podría situar su presencia en el Norte de África con muchísima anterioridad.

Por otra parte, el cáñamo no parece que fuera la única planta que se fumara en estas tierras antes de la llegada del tabaco americano. En Malí, y pertenecientes a la cultura Djenne, también se han encontrado restos de pipas de entre el 1250 y el 1700 d. de C., aunque se desconoce qué planta pudo haberse empleado en este caso. En el Chad, en el yacimiento de Sao, apareció un fragmento de pipa de cerca de mil años de antigüedad y que en opinión de J.P. Lebeuf, se empleó para fumar hojas de algún tipo de *Datura,* quizás *D. metel*[41].

Asimismo en la zona del Sáhara Central buena parte de las personas que fuman cáñamo emplean la *aâfioune* -un determinado tipo de amapola en opinión de M.Gast (GAST, M. 1968:280)- que muy posiblemente se trate de la adormidera o más concretamente de su derivado. Dicho nombre es el que

[41] LEBEUF, J.P. "Pipes et plantes à fumer chez les Kototo." *Notes Africaines*, nº 93, 1962, pp. 16-17; DE SMET, P. *op. cit*., 1998, p 49.

utilizan los árabes para definir al opio como mínimo desde 1578, momento en que se publica la obra de C. Acosta, "*Tratado de las drogas y medicinas de las Indias Orientales",* donde expresa su opinión sobre el término: "*Ofiom o Afiom (nombre común y ordinario entre todos los moros)"* que se emplea para designar dicha substancia y que proviene, según este autor, del griego debido a los préstamos linguísticos que el mundo árabe tomó de aquellos (ACOSTA, C. [1578] 1995:408-409). Este nombre lo volvemos a encontrar en el siglo XVIII, en la "*Historia natural de Alepo*" de A. Russel, esta vez bajo la designación de "*afiooni*", en referencia a personas adictas a esta droga (LOZANO, I. 1998:125).

Igualmente en todo el segmento septentrional del continente, desde Marruecos hasta Turquía, es conocida la ruda siria, *Peganum harmala,* empleada con una doble finalidad; por un lado, como planta medicinal y, por otro, como embriagante e incluso "narcótico" entre los beduinos. También se le atribuye un uso semisagrado, especialmente entre las poblaciones marroquíes[42]. Tampoco las cualidades de *Atropa baetica* han pasado desapercibidas para las poblaciones del norte marroquí, lo que indicaría un alto grado de adaptación a las posibilidades que ofrece el medio geográfico. Esta planta, que llaman *bel láidor* o *b´laidor*, se empleaba por los estudiantes del Corán, mucho antes del furor de las anfetaminas, para poder recitar correctamente los versículos el día del examen y llegar a ser un ulema, es decir, un doctor en leyes mahometanas (FONT QUER, P. 1995:570).

Finalmente, existe todo un conjunto de especies por identificar y a las cuales se le atribuyen cualidades alucinógenas, en algunos casos empleadas por sociedades secretas; ya sea para contactar con los espíritus[43], ya como parte de rituales de iniciación como, por ejemplo, entre los **Bafumu** o **Abankunda** de los **Nkunda**, en el Congo[44].

Por lo que al mundo micológico se refiere, se ha descrito que los **Banza** de la zona central del continente, concretamente del Zaire, ingerían el hongo *Pluteus atricapillus* var. *ealensis* denominado por ellos *abanda*, siendo conocido también por los **Eala** del Zaire como *losulu*[45]. Entre los mitos de los **Bujeba** de Guinea Ecuatorial se menciona el *hongo hueso* cuyo consumo se encuentra prohibido y se asocia a los espíritus (DE LARREA PALACIN, A. 1954:64-65). Relacionado con el culto *Bwiti*, se ha mencionado el *hongo duna*, que aún esta sin identificar (SAMORINI, G. 1994:191-192). Por otro lado, tampoco podemos descartar el conocimiento de especies psicoactivas del género *Psilocybe,* presentes tanto en zonas de Marruecos como de Argelia, u otros como, por ejemplo, *Panaeollus africanus* o *Panaeolus tropicalis* documentados en dicho continente[46]. Incluso la *A. muscaria* parece que se ha

[42] OZENDA, P. *op. cit*., 1991, p. 89; SCHULTES, R. E. y HOFMANN, A. *op. cit*., 1993, p. 53.
[43] HERSAK, D. *Songye masks and figure sculpture*, 1986, p. 36 y 54; DE SMET, P. *op. cit*., 1998, pp. 63-64.
[44] MOELLER, A. *Les grandes lignes des emigration des Bantous de la province orientale du Congo Belge*, 1936, pp. 351-354 y 356-357; DE SMET, P. *op. cit*., 1998, pp. 63-64.
[45] HORAK, E. "Pluteus (Pluteceae)" en *Flore Illustrée des Champignons d´Afrique Centrale*. Belgica, 1978 citado en OTT, J. *op. cit*., 1996, p. 309.
[46] FURST, P. *et alii*. *Enciclopedia de las drogas psicoactivas*, 1995, p. 104; STAMETS, P. *Psilocybin mushrooms of the world*, 1996, pp. 70-71 y 83.

empleado por sus cualidades intoxicantes, aunque en este punto los informes son bastante escasos[47].

Lo expuesto anteriormente nos indica que el conocimiento y consumo de diversas especies -tanto de hongos, como de plantas- no es un fenómeno nuevo en el continente africano, sino que posiblemente provenga, como en el caso de las culturas antes mencionadas, desde el Neolítico y probablemente de antes, máxime si tenemos en cuenta el posible culto al hongo en el altiplano del Tassili-n-Ajjer, en Argelia, como tendremos ocasión de examinar.

3.2. Los trabajos centrados en el Viejo Mundo. Europa y el Próximo Oriente Antiguo.

Si examinamos los diversos estudios históricos y arqueológicos llevados a cabo en el marco temporal de la Antigüedad sobre este tipo de cuestiones, puede decirse que los primeros arrancan de finales del siglo XIX con E. Rohde quien, dentro de su obra *"Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos",* examina el empleo del cáñamo entre los antiguos pueblos tracios, escitas y masagetas. Poco tiempo antes, en 1885, en un artículo publicado en la revista *The Indian Antiquary,* W. Ball identificaba como *charas* -un derivado resinoso del cáñamo- un producto citado por el griego Eliano, en el siglo III d. de C., refiriéndose a una extraña y preciada mercancía que enviaba el rey de la India al monarca Persa.

[47] WATT, J.M. y BREYER-BRANDWIJK, M.G. *The medicinal and poisonous plants of Southern and*

Por esas mismas fechas comienzan los debates en torno a sí la amapola somnífera era conocida o no en el Antiguo Egipto por parte de autores como M. Schweinfurth, H.L. Emil Lüring, P.E. Newberry o V. Loret y que continuarán -ya en el s. XX- autores como N. Georgiades, S. Gabra, R.S. Merrillees, R. Germer o N.G. Bisset, entre otros.

En España en 1868, M. de Góngora y Martínez da a conocer el hallazgo de la Cueva de los Murciélagos, en Albuñol (Granada) de un enterramiento múltiple en el que aparecieron cápsulas de adormidera y que veremos más adelante[48].

En 1896 R.F. Harper, realizando traducciones del asirio, identificó la palabra *qunubu* como cáñamo, expresión muy similar a la propuesta por V. Scheil de *quunnabu*, en 1921. Con esta idea se mostrarán de acuerdo numerosos autores como B. Meissner, R. Campbell Thompson, L. Lewin, o P. de Felice autores todos ellos que, en algún momento, se ocuparon del tema bien en artículos, bien formando parte de capítulos dentro de monografías más generales. Para Europa, en 1897, H. Busse encontraba restos de cáñamo en una urna funeraria de un yacimiento de Wilmersdorf, cercano a la ciudad de Brandeburgo, y fechados en torno al siglo V a. de C. con lo que se comenzaba a confirmar su conocimiento desde el punto de vista arqueológico.

Eastern Africa. Livingstone, Edinburg, 1962, p. 1104 citado en DE SMET. P. *op. cit*., 1998, p. 62.

[48] GÓNGORA Y MARTÍNEZ, M. *Antigüedades prehistóricas de Andalucía*, 1868. Estudio preliminar por PASTOR MUÑOZ, M. y PACHÓN ROMERO, J.A., 1991. Las cápsulas aparecieron en unas bolsitas

A comienzos del siglo XX ven la luz un mito egipcio relacionado con la mandrágora y el dios Ra. Recogido en 1904 por E.A. Wallis Budge, el dios se sirve del poder de la planta para sus propios fines; constatándose así su antiguo conocimiento en el país del Nilo.

En la década de los veinte publicará J. Zender su estudio *"Le pavot et son usage chez les Assyriens"* dedicado al estudio de la amapola, pero ciñéndose exclusivamente al mundo asirio. En 1924, R. Campbell Thompson publica "*The Assyrian Herbal"* y en el año 1949 lo reeditará, ampliado y mejorado, bajo el título de *"A dictionary of Assyrian botany"*, donde además de estudiar la amapola, se refiere también a otras plantas como la mandrágora, el beleño o el cáñamo.

En 1928, C. E. Terry y M. Pellens, publican un libro donde plantean el conocimiento del opio en Mesopotamia, *"The opium problem"*, llegando a la conclusión de que comenzaría en época sumeria. En 1932 se edita un magnífico trabajo de A. Steier sobre la adormidera, en la famosa *"Paulys Real Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft"*, donde recopila un gran número de referencias extraídas de los textos clásicos con alusiones a esta planta.

A mediados de los años treinta S. Marinatos realiza un estudio sobre varias figurillas de Gazi (Creta), destacando especialmente la que desde

---

alrededor del cuerpo principal y suponen uno de los hallazgos más espectaculares del mundo, en lo que se refiere a esta planta.

entonces será conocida como “la diosa de las adormideras”. Sin embargo, a pesar del interés del tema, deberemos esperar una treintena de años más antes de que se vuelva a retomar este tipo de estudios, esta vez de la mano de P.G. Kriticos y S.P. Papadaki, quienes dejarán sentadas las bases de las futuras investigaciones. También en 1936 W. Lamb encontró restos de amapola roja, *Papaver rhoeas*, en un yacimiento de Thermi, en la isla de Lesbos, datado a comienzos de la Edad del Bronce que, aunque no tiene las mismas propiedades que la amapola somnífera, sí puede utilizarse también como somnífero, pero empleándose para ello una mayor cantidad.

Es curioso que durante esta misma década de los treinta, G.A. Snijder, a partir de diversas investigaciones del entorno de la psicología, señalase las extraordinarias similitudes que se podían encontrar entre determinados motivos decorativos de las vasijas cretenses y los que se podían observar bajo los efectos e influencia de una droga del otro lado del mundo: el cactus de peyote, e intentase relacionarlo con la presencia de otras especies vegetales en Creta; precisamente, el lugar donde se había localizado la ya citada “dama de las adormideras”. De esta forma se adelantaba varias décadas al estudio histórico de los fosfenos y su plasmación en la cultura material.

Durante esa misma década destacan dos estudios en los cuales el cáñamo juega un papel importante; por un lado, el llevado a cabo por K. Meuli, quien de nuevo insiste en la relación entre el cáñamo y pueblos como el escita, asociándolo a su vez a determinadas prácticas chamánicas. Por otro lado, H.S.

Nyberg, tras analizar la religión del antiguo Irán, incidió en la idea de un uso religioso localizado en sus textos, los *Gâthâ*, también conocidos como los himnos de Zaratrusta y que, años más tarde, el conocido historiador de las religiones M. Eliade confirmaría.

La Segunda Guerra Mundial supuso -entre otros efectos- que las investigaciones quedasen, prácticamente, paralizadas en el mundo europeo y anglosajón. Durante estos años y los siguientes, pocas son las alusiones que podemos encontrar sobre el tema, excepto casos concretos como S. Gabra. Del resto breves menciones como es el caso de G. Conteneau, S. Rudenko, T. Talbot Rice o D.V. Rosseti en su mayor parte referidas a la adormidera y al cáñamo. Tampoco faltan referencias no siempre provenientes del campo de la historia, sino también de la biología, como parte de la obra de K. Bertsch y F. Bertsch "*Geschichte unserer Kulturpflazen"*, que data de 1949.

A partir de los años sesenta se verá incrementado, de forma considerable, el número de trabajos centrados, especialmente, en la adormidera y también en el cáñamo. P.G. Kriticos publicará un artículo sobre la ya citada "diosa de la adormidera" de Gazi, en 1960, que será punto de partida de los posteriores estudios sobre esta planta; especialmente a partir de un artículo publicado conjuntamente con S.P. Papadaki, tres años más tarde, y dedicado al estudio de la adormidera y del opio en el Mediterráneo oriental durante la Antigüedad.

En 1962, un joven investigador, R.S. Merrillees plantea un posible comercio de opio en el Mediterráneo oriental durante la Edad del Bronce, al que seguirían otros estudios en la misma línea, entre los años 1968 y 1999. Tres años más tarde, I. Artamanov vuelve a incidir sobre el tema de la utilización del cáñamo en rituales por los antiguos escitas, mientras que en 1968, M. Eliade retomando los argumentos de H.S. Nyberg y analizando la evolución lingüística de esta planta, coincide en señalar el papel ritual que jugó en la antigua religión iraní.

Por otra parte, dentro del campo de la micología destaca la polémica obra de R. Gordon Wasson, *"Soma. Divine mushroom of inmortality"*, publicada en 1968, donde el autor planteaba la posibilidad por la cual, un hongo, *Amanita muscaria*, era el principal ingrediente de una bebida ritual llamada *soma,* de origen indoeuropeo*.* El posterior debate, a cargo de muchos orientalistas que se mostraban disconformes con esta hipótesis, levantó numerosas respuestas en contra. No obstante, todas las críticas fueron respondidas por su autor hasta el momento de su muerte. Sin embargo, la cuestión estaba lejos de resolverse. Así, otros investigadores como T. McKenna o D. Stophlet Flattery y M. Schwartz han propuesto otros candidatos para su teoría. Sin embargo, uno de los discípulos de R. Gordon Wasson, J. Ott, ha estudiado y respondido a estas conjeturas alternativas, reafirmando la postura inicial de su maestro.

Durante los años setenta, concretamente en 1973, J. Renfrew dedica unas páginas de su libro *–Palaeoethnobotany. The Prehistoric food plants of*

the Near East of Europe- tanto a la adormidera como al cáñamo. Al año siguiente, H. Li realiza sendos estudios sobre el cáñamo desde el punto de vista lingüístico y arqueológico, centrados en el continente asiático y especialmente en China. Esta década también se caracterizará por el surgimiento de la polémica suscitada por un artículo de A.D. Krikorian que dudaba de la presencia de la adormidera en el mundo oriental. Sin embargo, paralelamente M. Tosi confirma, ese mismo año, la presencia de la amapola somnífera en el estudio que realizan del yacimiento iraní de Hansalu, datado en el primer milenio antes de Cristo.

En 1976, V. Karageorghis da a conocer el hallazgo de una pipa en el templo de Kitión, en la actual ciudad de Larnaca (Creta), supuestamente empleada para fumar opio, ya que presentaba restos de combustión, y que sería contemporánea de la "diosa de las adormideras"; hecho que vendría a corroborar el antiguo conocimiento de la adormidera en el ámbito griego. Ese mismo año se edita el libro *"Cannabis and culture"* donde investigadores de la talla de K.A. Hasan, M. Dobkin de Ríos o S. Benet, examinan la evolución cultural de esta planta y su papel en diferentes zonas del mundo.

Ya en España, J.Mª. Blázquez dedica unas páginas a la adormidera en su libro *"Imagen y mito"*, en 1977, donde asocia esta planta al simbolismo funerario del mundo romano.

Diez años después de la publicación de *"Soma. Divine mushroom of inmortality"*, en 1978, R. Gordon Wasson junto a A. Hofmann y C. Ruck publican "*The road to Eleusis. Unveiling the secret of mysteries",* en él presentan un análisis de determinados mitos griegos, junto a un estudio botánico y químico, cuyo resultado sería la teoría por la cual durante los rituales que se llevaban a cabo en los antiguos Misterios de Eleusis, el participante ingeriría una bebida que estaría compuesta por un intoxicante preparado por los sacerdotes, cuya base principal sería un hongo parásito del centeno. Esta propuesta arriesgada, acogida con interés por los estudiosos del tema y con timidez por buena parte del resto de la comunidad científica, también fue polémica, lo que enriqueció el debate posterior con otras propuestas, quedando ya sentadas las bases del empleo de enteógenos[49] en los antiguos misterios como parte del ritual.

Ya durante los años ochenta ven la luz varios trabajos entre los que destacan el de C. Alfaro Giner, precisamente a comienzos de dicha década, cuando publica su estudio sobre los materiales de cestería de la citada Cueva de los Murciélagos (Granada) que constataba las afirmaciones de M. de Góngora y Martínez, en 1868, y E. Neuweiler, en 1935, sobre la presencia de semillas de adormidera en dicha cueva, reafirmando así su amplia antigüedad. Apenas un año después se publica la memoria final de uno de los yacimientos

[49] *Enteogénos.* Término que proviene de la raiz griega *theos* que significa dios, el prefijo *en-* dentro y el sufijo *–gen* que despierta o genera; libremente traducido vendría a significar "*dios dentro de nosotros"* o "*que genera dios dentro de mí"*. Esta expresión designa en medios especializados y desde hace varios años a determinadas substancias de origen vegetal y de uso muy antiguo que el ser humano conoció ya desde la Prehistoria y a partir de los cuales genera su propio concepto de divinidad, sea ésta la que fuere. (RUCK, C.A. *et alii*. 1979.)

más importantes en lo que se refiere al estudio de arqueología naval. Nos referimos a la excavación que se llevó a cabo en Marsala, de un barco púnico prácticamente intacto, y en la que se localizaron varios troncos secos de cáñamo.

Uno de los mejores estudios dedicados a la adormidera se publicará en 1983, *"On the trail of the ancient opium poppy"*. En él, su autor, M. Merlin, realiza una de las más exhaustivas recopilaciones de datos arqueológicos realizados hasta el momento, abarcando una cronología que arranca en la Prehistoria y finaliza en el Mundo Antiguo. Durante esos años C. González Wagner realiza tres estudios sobre el tema, el primero en el año 1984 que es el más vinculado con la materia, sobre la posible influencia de este tipo de plantas en la religión y el misticismo en la Antigüedad. Los dos trabajos posteriores, más centrados en otros aspectos como la licantropía o los misterios de Isis, también hacen referencia a ello.

Por último, A. Escohotado, a finales de esa misma década, publica su obra, "*Historia general de las drogas",* en el que los primeros capítulos corresponden, lógicamente, al Mundo Antiguo. Cabe decir que ha tenido una gran repercusión, no sólo en España sino también a nivel internacional, siendo, quizás, uno de los estudios más difundidos, incluso a nivel popular. Al mismo tiempo A. Sherrat comienza una serie de artículos en los que estas plantas juegan un papel relevante dentro del contexto de sus investigaciones, como

una posible vía para resolver problemas del pasado, que llega hasta la actualidad.

En los años noventa merece la pena destacar el estudio llevado a cabo por el equipo multidisciplinar formado por N.G. Bisset y otros investigadores en el cual se reexamina y analiza las posibilidades de encontrar adormidera en el Egipto de la XVIII dinastía. Precisamente es, en dicho país, donde Mª.B. Casal Aretxabaleta sitúa sus investigaciones sobre el conocimiento que este pueblo tuvo de diversas drogas en la Antigüedad. Por último el trabajo de Mª.I. Izquierdo Peraile sobre la adormidera en el mundo Ibérico abre nuevas posibilidades de estudio en este campo dentro de nuestras fronteras.

Finalmente quisiéramos referirnos a una serie de trabajos que aunque alejados del mundo antiguo si que hacen referencia directamente a su pasado. A fines de los ochenta, J.D. Lewis-Williams y T.A. Dowson, comienzan una serie de artículos en los cuales estudian los procesos neurofisiológicos derivados de estados de trance, llegando a la conclusión de que determinadas manifestaciones rupestres prehistóricas e históricas son producto de las imágenes y sensaciones allí experimentadas. No se trataba de un tema nuevo pues diversos investigadores del campo de la psiquiatría, la psicología y la antropología ya lo habían así manifestado, incluso -como ya señalamos- G.A. Snijder, aunque no hablaba de fosfenos ni imágenes entópticas, ya intuía la relación que existía entre diversas manifestaciones plásticas del mundo antiguo y este tipo de experiencias.

La publicación en 1996 del libro *"Les chamanes de la Prehistoire"* por parte de J. Clottes y de J.D. Lewis-Williams generó una gran polémica, especialmente en Francia, España e incluso en el mundo anglosajón, más acostumbrado a estos planteamientos, según palabras del propio J. Clottes. El peso de la tradición académica del mundo europeo, con más de cien años de experiencia en el estudio científico del mundo rupestre y con explicaciones sólidamente asentadas en el marco explicativo de la magia simpática y los ritos propiciatorios, cuando no en la mera descripción de las representaciones, supuso un shock para muchos investigadores. El hecho de que sus autores pertenecieran al mundo académico tradicional, ligados largamente al estudio de las pinturas rupestres y en el caso de J. Clottes miembro del Comité Internacional para el estudio del Arte Rupestre (ICOMOS), les resultaba incomprensible. Los ataques que les dirigieron fueron, en algunos casos implacables y, a veces, especialmente virulentos. Rechazaban de plano estas teorías que tradicionalmente habían manejado antropólogos, psiquiatras, psicólogos u otro tipo de especialistas al margen de la Arqueología y la Prehistoria, pese a que el estudio no excluía otras interpretaciones, ni circunscribía todas las explicaciones a los estados de trance.

La cerrazón y la especial animadversión de algunos investigadores desconcertó y sorprendió especialmente a sus autores quienes, tras publicar algunos otros artículos sobre el tema, recopilarán durante unos cuatro años todas las críticas recibidas y les darán puntual respuesta. Así, en otro libro

titulado "*Les Chamanes de la Prehistoire. Texte intégral, polemique et réponses"*, publicado en Francia en 2001, recogerán todas estas réplicas y contraréplicas, dando como resultado una obra que se mueve entre la sorpresa, la incredulidad y la ironía y que sirve a sus autores para reafirmar aún más su postura inicial.

Toda esta polémica refleja que la relación entre las manifestaciones plásticas de las culturas y los procesos de trance tienen aún un largo camino que recorrer para abrirse paso en el mundo académico (especialmente en el mundo europeo ya que en América se considera algo evidente), aunque hay que reconocer que cada vez se publican más estudios.

En España cada vez son más frecuentes, desde las tímidas referencias a propuestas mucho más concretas, y la búsqueda de evidencias está presente ya en algunas campañas arqueológicas. En este sentido destacarían las investigaciones de J.F. Jordán Montés que relaciona determinadas manifestaciones rupestres de la Península Ibérica con prácticas chamánicas; los estudios arqueobotánicos de J. Juan-Tresseras o las recientes interpretaciones que efectúan R. Garrido Pena y K. Muñoz López-Astilleros en torno a la decoración simbólica de la cerámica campaniforme, entre otros.

Ello nos devuelve de nuevo a los comienzos del ser humano y a una lógica evolución del conocimiento, aprovechamiento y control del tema que tratamos, es decir, podemos rastrear su desarrollo a lo largo del tiempo y

observar en qué manera o de qué forma fue empleado dicho conocimiento y cómo afectó al desarrollo de las culturas.

4. EL SER HUMANO Y LOS ESTADOS ALTERADOS DE CONSCIENCIA: DESDE LA PREHISTORIA A LAS POSTRIMERÍAS DEL MUNDO ANTIGUO.

4.1. Micología, historia y arqueología.

No solamente determinadas plantas pueden provocar diversas alteraciones en el sistema nervioso del ser humano, también las propiedades derivadas de un buen número de hongos pueden ejercer efectos similares. En general éstos, igual que las plantas, han estado presentes en nuestras vidas ya fuera por su carácter alimenticio (preparado de diferentes formas), medicinal (formando parte de fármacos), práctico (para la elaboración de pócimas o bebidas sagradas) o mágico. Numerosos pueblos por todo el globo se han servido de ellos, a lo largo de los tiempos, para establecer sus relaciones con los "dioses" o se han constituído en la base de sus creencias, vinculados en su mayor parte a chamanes, sin que falten brujas y hechiceros e incluso se les asocia con personajes de ficción como gnomos y hadas[50].

Hablar de hongos en el registro arqueológico supone siempre un problema debido a que, por sus propias características, el estado de conservación, suele ser muy deficiente. No obstante, en los últimos años se han ido efectuando diversos hallazgos que permiten plantear, como veremos a continuación, que la relación de éstos y el ser humano, además de estrecha, es bastante antigua. Como mínimo del período Neolítico y posiblemente anterior.

[50] Aunque varios son los autores que han trabajado el tema una excelente monografía, fácilmente accesible, es la de FERICGLA, J.Mª. *El hongo y la génesis de las culturas*, 1994.

La unión de los hongos con el ser humano se remonta, en contexto arqueológico y con muestras disponibles, al menos desde hace unos nueve o diez mil años. Ello queda evidenciado por el hallazgo en el yacimiento de Star Carr, en Yorkshire, de varias muestras del conocido hongo yesquero, *Fomes fomentarius*, que aún se encontraba atado en troncos de abedul junto a restos de pedernal. La yesca se encontraba adyacente al hogar del asentamiento[51]. Otras muestras del mismo espécimen han sido localizadas en el asentamiento de Maglemose, en la isla de Seeland (Dinamarca), igualmente asociados a pedernal y restos de piritas. No se trata un caso aislado, pues en varias turberas danesas del mismo período, es decir en torno al 6000 a. de C., se han encontrado hallazgos de su presencia (PAULOVNA WASSON, V. y GORDON WASSON, R. 1957:116).

Uno de los casos más conocidos es el del hombre de los hielos de Similaunhütte, el "popular" Otzi, hallado en la frontera entre Austria e Italia y fechado en torno al IV milenio a. de C. Entre los objetos que portaba al morir congelado se encontraban un hongo yesquero, *Fomes fomentarius,* y al menos dos hongos de abedul, *Piptoporus betulinus*, entre cuyas características se encuentra una sustancia antibiótica denominada ácido poliporo C. En algunos estudios poco rigurosos, como denuncia K. Spindler, se les ha atribuido la capacidad de producir algún efecto alucinógeno (SPINDLER, K. 1995:163), sin embargo, esta hipótesis quedó descartada por R. Pöder al comprobar que no

[51] CLARK, J.G.D. *et alii*. *Excavations at Star Carr. An early Neolithic site at Seamer near Scarborough*, 1954, p. 18; GORDON WASSON, R. *op. cit.,* 1968, pp. 238-239.

contienen este tipo de compuestos[52]. Aunque había más restos fue imposible poder identificarlos. No obstante, ello ha motivado y apuntado la posibilidad de que fuera un chamán local. Es difícil decir si realmente lo fue o no, sin embargo lo que sí nos aporta, sin lugar a dudas, es una relación directa entre el hombre y los hongos, además de un cierto conocimiento de sus propiedades y la diferenciación de los mismos.

En las excavaciones realizadas en varias localidades británicas, una en el yacimiento de Skara Brae en las islas Orkney (Escocia) y otra en el yacimiento de Vindolanda, en Northumberland (Inglaterra), se desenterraron un grupo de trece muestras de *Bovista nigreseens* en el primero de ellos, cuya antigüedad se sitúa en torno a los 1750-2130 años; y tres muestras de *B. nigreseens* y dos de *Calvatia utriformis* en el segundo, datadas en conjunto hacia el 85-125 d. de C. Estos hongos pertenecen a un grupo conocido popularmente como bejines, especie que se incluye en el género *Lycoperdaceae* (WATLING, R. y SEAWARD, M.R.D. 1976). Anteriormente ya se habían encontrado muestras de *B. nigreseens* en antiguas excavaciones como la efectuada en 1870 en Lochlee, Ayrshire, siendo M. Cooke su identificador (RUDGLEY, R. 1999:56).

De entre las hipótesis manejadas para explicar el posible uso de estos ejemplares, además del alimenticio, medicinal y religioso, se ha señalado la posibilidad de que fueran recolectados por sus posibles propiedades

[52] PÖDER, R. *et alii*. "Mykologische Untersuchungen an dem pilz-Beifunden der Gletschermumie vom Hauslabjoch" en SPINDLER, K. (Comp.), *Bericht über das Internationale Symposium* "Der Mann im eis-

"alucinógenas" (WATLING, R. y SEAWARD, M.R.D. 1976:171), dado que al menos dos especies del género -*L. marginatum* y *L. mixtecorum*- parecen contener substancias psicoactivas, según los estudios realizados por R. Heim y R. Gordon Wasson en México (OTT, J. 1996:292-293 y 415). A ello se añade un trabajo citado por R. Heim realizado en EE.UU. en 1869, en el cual se dice que a las comidas realizadas con este género se les atribuyen "*propiedades narcóticas*" (*Ibid*. 292 y 415). Incluso quizás pudieron haber estado relacionadas con el fenómeno de la brujería europea alemana, como señala H. de Vries, si atendemos al elevado número de nombres que éstos poseen vinculados a ese mundo (*hexenbeutel*, bolsa de brujas; *hexenei*, huevo de las brujas; *hexenschwamm*, hongo de las brujas; *hexenpusters*, aliento de las brujas…)[53]. No obstante, cabe aclarar que aún se encuentra pendiente de confirmación si realmente contienen o no algún tipo de agente inductor capaz de producir verdaderamente algún efecto psicoactivo en el ser humano, dado que en los experimentos llevados a cabo por J. Ott y J.L. Díaz, en 1974 y 1975, no se alcanzaron conclusiones definitivas[54].

Respecto al uso de hongos visionarios, posiblemente, el dato más antiguo que nos acerca a su ancestral conocimiento lo tenemos en los hallazgos aparecidos en el desierto del Sáhara, al sur de Argelia, en el altiplano del Tassili-n-Ajjer. En dicho lugar una serie de frescos muestran figuras

---

Ein Fund aus der Steinzert Tirols, pp. 313-320, Austria, 1992 citado en OTT, J. *op. cit*., 1996, p. 347.

[53] DE VRIES, H. "Uber die sogenannten Hexensalben." *Integration*, pp. 30-42, 1991 citado en OTT, J. *op. cit*., 1996, p. 293.

[54] HEIM, R. Y GORDON WASSON, R. "Une investigation sur les champignons sacrés des Mixtèques" *Comptes Rendus Hebdomadaires des Séances de l´Academie des Sciences*, nº 254, pp. 788-791, 1962 citado en OTT, J. *op. cit*., 1996, pp. 292-293 y 415.

antropomorfas que sostienen -o de las que crecen- hongos y cuya cronología que se ha situado en torno al 7000-5000 a. de C., ha llevado a plantear en este lugar la posibilidad de su uso, como ahora veremos.

Anteriormente, en 1980 U. Sansoni planteaba la posibilidad de que determinadas pinturas, del denominado período de las "Cabezas Redondas", se encontraban en un estado de éxtasis debido a la danza o al consumo de "*substances hallucinogénes*", idea en la que insistirá años más tarde[55]. Posteriormente, el conocido investigador E. Anati retoma este argumento planteando que:

> "…*dans leur admirables peintures, on observe également des figurations anthropomorphes qui paraissent en état de levitation, ou qui présentent des déformations monstrueuses expressions probables de visions provoqués par l´usage de stupéfiants"* (ANATI, E. 1989:199).

Años más tarde, esta idea es retomada por ambos investigadores, de forma que en el prefacio del libro de U. Sansoni, *"Le più antiche piture del Sahara. L´arte delle Teste Rotonde*", aparecido en 1994, E. Anati mantiene que las pinturas del período de las "Cabezas Redondas" además de ser realizadas

[55] SANSONI, U. "Peculiarità e ruoli scenici delle figure maschili e femminili nell´arte delle Teste Rotonde." *Memorie della Societá Italiana di Scienzi Naturali et del Museo Civico di Storia Naturale di Milano,* tomo XXVI, nº 2, pp. 453-466, 1993; SANSONI, U. "Quando il deserto era verde. Ricerche sull´arte rupestre del Sahara." *L´umana avventura,* nº 11, pp. 65-85, 1980 citado en LE QUELLEC, J.L. "Du chamanisme chez les Martiens?" *Almogaren, nº* XXX, 1999, p. 95.

por poblaciones negroides reflejan: "…*un ample usage des hallucinogénes*"[56]. U. Sansoni también lo comparte al indicar que: "…*l´usage rituel de substances hallucinogénes ne peut être exclus*"[57], relacionando su consumo con prácticas de carácter chamánico y apuntando una cierta similitud entre determinadas figuras de este período con otras del Sáhara Central y especialmente de África del Sur. Se basaba en los estudios de otro destacado investigador como es D. Lewis-Williams, quien más ha profundizado en el chamanismo sudafricano.

Sin embargo, poco tiempo antes, en 1992, dos investigadores por separado, G. Samorini y T. McKenna, relacionan estas pinturas, por las formas que presentan algunos de los motivos allí presentes, con figuras de hongos y plantean su posible culto en la zona; concretamente, como parte de un ritual[58]. Varios son los paneles donde se aprecian las figuras que presentan un claro parecido con dichas especies del mundo vegetal y que los mencionados autores interpretan como algún posible tipo de hongo del género *Psilocybe* y *Amanita.*

De entre todas las pinturas, dos son las figuras que destacan especialmente. Por un lado, en Tin-Tazarif, tenemos un panel donde se nos muestra un grupo de figuras antropomorfas (con cabeza de hongo) que parecen correr, sosteniendo en su mano lo que se piensa es otro hongo. En

[56] SANSONI, U. *Le più antiche piture del Sahara. L´arte delle Teste Rotonde*, 1994, p. 11 citado en LE QUELLEC, J.L. *op. cit*., 1999, p. 97.
[57] SANSONI, U. *Le più antiche piture del Sahara. L´arte delle Teste Rotonde*, 1994, p. 157 citado en LE QUELLEC, J.L. *op. cit*., 1999, p. 97.
[58] SAMORINI, G. "The oldest representations of hallucinogenic mushrooms in the world (Sahara Desert, 9000-7000 B.P.)." *Integration*, nº 2&3, pp. 69-78, 1992; McKENNA, T. *El manjar de los dioses*, 1993, pp. 98-102.

algunas de estas figuras, como señala G. Samorini, destacan especialmente una serie de líneas paralelas y discontinuas que van de la cabeza del hongo a la de los corredores (SAMORINI, G. 1992:73), lo que indicaría una aproximación al estado real del sujeto, afectado por la capacidad de alteración de consciencia producida por la ingestión del hongo. Muestra, de manera clara, cómo influye en la persona que aparece semitransformada en un hongo corredor y que está inmersa, posiblemente, en una danza de carácter ritual. No debemos olvidar que el proceso por el cual actúan los alcaloides presentes en los hongos nos era desconocido hasta hace pocos años y se explicaba como una actuación de los espíritus, como nos revelan diversas narraciones etnográficas[59]. La posterior plasmación de las visiones, ya fueran individuales o de grupo, debió tener un alto contenido cultural y social.

El segundo caso lo encontramos en Matalem-Amazar, en la impresionante imagen del denominado chamán-hongo o chamán de los hongos con el rostro en forma de abeja, del cual surgen o le recorren por el cuerpo, un número considerable de hongos. Esto podría reflejar, igual que en el caso de las figuras fúngicas[60] antropomorfas, un cierto proceso de transformación del individuo, algo que no sería extraño si tenemos en cuenta que, en definitiva, se trata de especies psicoactivas cuyo efecto en la mente es complicado reflejar.

[59] A modo de ejemplo cabe señalar que su consumo no debe de tomarse a la ligera, pues como afirman los propios chamanes siberianos uno debe de "*estar en gracia con los espíritus*" sino los *wa´pacs* (espíritus) le pueden llevar a uno a la tumba, como ocurrió con un koryak siberiano que tras consumir diez hongos de la especie *A. muscaria* sin suceder aparentemente nada, tomó uno más, comenzó a vomitar, muriendo a continuación. Obviamente, para ellos, los espíritus le habían estrangulado. En otros lugares del mundo, como en México, María Sabina una chamana mazateca los definía como los "*niños santos*" que si son consumidos sin respeto alguno o simplemente para sentir sus efectos pueden hacer sufrir a la persona diversos trastornos mentales pudiendo permanecer estos durante algún tiempo. Un "castigo" de los hongos.

Estas hipótesis cobran mayor fuerza tras la afirmación de E. Anati quien, comentando el panel de los hongos corredores, sostiene que se trata de: "…*une peinture montrant les effets des champignons hallucinogènes*"[61], compartiendo así la opinión de G. Samorini y McKenna. Quisiéramos mencionar que F. Fagnola ha propuesto otras especies vegetales, alejadas en este caso del mundo micológico, como son la *Turbina corymbosa* y la *Ipomoea purpurea*[62]*;* no obstante, al menos la primera parece ser nativa del continente americano, lo que invalidaría su opción para el Neolítico sahariano.

El consumo de hongos aparece también en otras partes del mundo. Así podemos ver elementos similares asociados siempre a cultos en los cuales se utilizan intoxicantes, por lo general controlados por un chamán. Los descubrimientos de N.N. Dikov de varios petroglifos a orillas del río Pegtymel, datados hacia finales de la Edad de Piedra, comienzos del Bronce en la región de Chukotka (Siberia), muestran hongos y figuras antropomorfas unidas por hongos. Motivos parecidos podemos encontrarlos en los asentamientos de la península de Kamchatka, también en Siberia, junto al lago Ushokovo (GORDON WASSON, R. *et alii*. 1992:80).

---

[60] Del latín *fungus*, hongo.

[61] ANATI, E. *L´art rupestre dans le monde. L´imaginaire de la Préhistoire*, 1997, pp. 180-18. El comentario lo realiza en al pie de la figura 136.

[62] FAGNOLA, F. "Un nuovo approccio di ricerca sul rapporto tra la pittura Sahariana del periodo delle teste rotonde e sostanze allucinogene." *News 95-International Rock Art Congress North, East, West, South, 1995*, 1999; FAGNOLA, F. "Une nouvelle hypothèse d´etude pour les peintures du Tassili-Acacus, périodes des Têtes Rondes, d´inspiration présumée "hallucinée." *Actes de l´Assemblée Annuelle de l´Association des Amis l´Art Rupestre Saharien*, pp. 4-8, 1994 citado en LE QUELLEC, J.L. *op. cit.*, 1999, p. 96.

Incluso determinados motivos pictóricos presentes en diversas cuevas de la Península Escandinava pertenecientes a la Edad del Bronce, junto a otros materiales arqueológicos como varias cuchillas pequeñas y un caldero, fueron puestos en relación con este tipo de manifestaciones (KAPLAN, R.W. 1975).

Uno de los rasgos característicos de la ingestión de este tipo de hongos es la visión de los mismos antropomorfizados o como entes con vida propia e independiente que, en numerosas ocasiones, adquieren un papel preponderante durante la fase de intoxicación.

Así, por ejemplo, en una descripción de Kamchatka publicada en 1755, el explorador Stephen Krasheninnikov narra diversas y "divertidas" experiencias ocurridas a varias personas que han consumido *A. muscaria*[63]. Comenta, entre otras, la que le sucedió a un cosaco que tras comer una cierta cantidad de este hongo, tiene una visión del infierno como un abismo aterrador en el cual va a ser arrojado, entonces el espíritu del hongo le ordena caer de rodillas y confesar todos los pecados de los que pueda acordarse. Creyéndose en el secreto del sacramento, lo hace delante de los amigos con las consiguientes risas de ellos.

Un suceso similar, aunque en sentido contrario, le ocurrió a Joseph Kopec, brigadier polaco, que se encontraba en dichas tierras hacia 1797 o 1798. En este caso la experiencia fue más positiva. Dado que el brigadier se

[63] LEWIN, L. *Phantastica. Narcotic and stimulating drugs*, 1931, p. 127; GORDON WASSON, R. *op. cit.*, 1968, pp. 236-237.

encontraba enfermo llamó a su confesor y éste, que poseía algunos conocimientos de medicina, le prescribe la *A. muscaria* para ayudarlo a dormir. El oficial polaco, a pesar de sus reticencias iniciales, ingiere un pequeño trozo del hongo y se sume en un sueño lleno de visiones placenteras donde reinaba la paz y bellas mujeres le daban frutas, bayas…Dado que al despertarse se encontraba de nuevo en la realidad cotidiana y no queriendo dejar tan placentero sueño, al llegar la noche siguiente le pidió una segunda dosis al sacerdote; ingiere un hongo completo y vuelve a tener nuevas visiones que le transportan a ese otro mundo. No obstante, tras un tiempo "el hongo" le ordena regresar y confesarse, cosa que realiza, para posteriormente sumirse en un sueño de 24 horas seguidas (GORDON WASSON, R. 1968:243-246).

No debemos creer que este tipo de sucesos se produce única y exclusivamente con hongos del género *Amanita*, lo mismo ocurre con los conocidos *Psilocybe* tan empleados siempre en el mundo americano y aún en nuestros días, como describió la popular chamana María Sabina quien los llamaba "*el pequeño que brota"* o *"los niños santos"* (ESTRADA, A. 1984).

Un informe realizado en 1970 por Luis Reyes con información recogida en Veracruz, México, constataba el empleo del hongo en un pasado no muy remoto, pues aún se recordaba con mucha claridad su utilización. En este caso los indígenas comentaban que:

"Los antiguos padres y madres acostumbraban cuando algo perdían, o si pues querían saber algo, ya sea dónde andan sus maridos, ya sea quién los embrujó, o ya sea si quieren saber si sanará, si llevará tiempo su enfermedad: tomaban hongos que se llamaban tlakatsitsin (hombrecitos), y ellos les contestaban, les decían lo que querían saber."[64]

Lo que significa que, al menos en esta comunidad, el uso de este tipo de hongos tiene la misma importancia y se utilizarían con la misma finalidad que en el mundo siberiano. Igualmente nos encontramos con otro paralelismo: la creencia de que el hongo habla y se presenta en forma de seres antropomorfos, aquí como enanitos. Estos hongos se recogen en el campo, durante el mes de agosto, bajo las matas de chile y posteriormente se llevan a un templo y se colocan delante de los santos y se les reza para que éstos les hablen. Se cree que puede corresponder a la especie *Psilocybe cubensis* dado que los indígenas cuentan que los hongos santos dicen: "…*a nosotros no nos respetan, nos llaman excremento de toro"* (DE LA GARZA, M. 1990:124). Precisamente esta especie crece en el excremento bovino. Una idea parecida se encuentra en la región de Oaxaca donde se lo llama hongo divino, comúnmente llamado San Isidro, que nace del estiércol (SCHULTES, R.E. y HOFMANN, A. 1993:57). Aquí, como ya advirtiera María Sabina, se comenta: "…*si alguien de mal carácter, si alguien sin respeto los toma, no le contestan,*

[64] REYES, L. "Una relación sobre los hongos alucinantes." *Tlalocan*, vol. VI, nº 2, pp. 140-145, 1970 citado en DE LA GARZA, M. *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya,* 1990, p. 123.

va sin rumbo, siente que le echan encima culebras"[65]. El relato continúa asegurando que si una persona come hongos verá a los hombrecitos -como niños- que vienen del Tlalocán y contestarán aquello que se les pregunte. El Tlalocán es el inframundo, el mundo subterráneo, por lo que sería la propia Tierra la que contestaría ya que ella todo lo sabe.

Otras áreas de México en las que se siguen usando este tipo de hongos son la sierra de Puebla, Tetela del Volcán y Amecameca. Allí se los conoce por *apipiltzin*, los niños de agua, lo que coincide con los hombrecitos o enanitos que encarnan a los hongos en Veracruz. Una vez más se insiste en que cualquiera no puede tomarlos.

Curiosamente, a fines del siglo pasado se localizaron en Mesoamérica una serie de figuras de piedra muy curiosas relacionadas con este tipo de hongos y que algunos han identificado con los hongos en general, especialmente en la zona de las tierras altas guatemaltecas, en su vertiente del Pacífico. También han aparecido en el sur de México y en El Salvador.

Aunque algunos han querido ver en ellas elementos fálicos, todas ellas tienen o parecen tener forma de hongos pese a que algunas sean meras esquematizaciones; otras están mejor elaboradas pues sus tallos ostentan efigies humanas o animales talladas. Desafortunadamente, la mayoría de estas figuras no han sido halladas en contexto arqueológico alguno, salvo algunas

[65] REYES, L. "Una relación sobre los hongos alucinantes." *Tlalocan*, vol. VI, nº 2, pp. 140-145, 1970 citado en DE LA GARZA, M. *op. cit.*, 1990, p. 124.

excepciones, como las encontradas en una tumba de Kaminaljúyu, una zona arqueológica cercana a la ciudad de Guatemala y que han sido datadas en unos 2200 años de antigüedad. Se trata de nueve miniaturas de metates (morteros) que, al aparecer en una exquisita tumba de un posible alto dignatario maya y por su elevado número, llevaron al investigador S. de Borhegyi a plantear la hipótesis de que estuvieran relacionadas con los Nueve Señores de Xibalba, tal y como fueron descritos en el "*Popol Vuh"*, libro sagrado de la mitología maya-quiché (DE BORHEGYI, S.F. 1963).

M. de la Garza ha interpretado este tipo de objetos como parte de la parafernalia que llevaban consigo los chamanes de esta zona, lo que nos estaría indicando que no corresponderían a representaciones de hongos comunes, sino a hongos "sagrados", lo cual tendría mucha más lógica (DE LA GARZA, M. 1990: 153-155).

Vemos que, en general, suele haber una coincidencia en el hecho de que las personas que han consumido hongos en las diferentes culturas, desde el Tassili-n-Ajjer a América, pasando por Siberia, destacan "la actitud del hongo", lo que podría explicar la identificación que del mismo se hace con el ser humano y su posterior plasmación en pinturas o grabados. También en las que proponemos para el marco español y que ahora examinaremos.

En la Península Ibérica una serie de personajes, tanto masculinos como femeninos, que se han identificado como seres con máscaras o con tocados

globulares y que se han relacionado por un lado con diosas-damas tutelares, vinculadas a la caza o al tránsito al más allá y, por otro, con chamanes[66], creemos que pueden tener relación con hongos. Las principales representaciones se localizan en los yacimientos de El Milano de Mula, la estación de La Risca, Moratalla (ambos en Murcia) y la Cueva de la Minateda, Hellín; Cerro del Barbatón, Letur y Solana de las Covachas, Nerpio, (todos en Albacete), entre otros.

Las formas que se aprecian en estas figuras recuerdan mucho a hongos antropomorfizados que, como hemos visto, son fenómenos característicos que se producen en varias zonas del mundo sin medios de conexión entre ellas.

Aunque varias son las figuras, destaca especialmente, en el yacimiento de Solana de las Covachas -en la denominada zona 3- la imagen de lo que se identifica como un arquero con un tocado, a cuyo alrededor se encuentran en círculo una serie de hombrecillos que parecen venerar al personaje central que se trataría de un chamán en un rito extático, según J.F. Jordán Montés quien lo relaciona con otro similar del mismo yacimiento. Éste último es un personaje masculino con las manos elevadas hacia el rostro -localizado en la zona 6- que interpreta también como un chamán, apuntando un tercero en Minateda (JORDÁN MONTÉS, J.F. 1998:121 y 124).

[66] JORDÁN MONTÉS, F. "Acéfalos, andróginos y chamanes. Sugerencias antropológicas en el arte rupestre levantino (Sureste de la Península Ibérica)." *Anales de Prehistoria y Arqueología*, vol. 11-12, pp. 59-77, 1995-1996; "Diosas de la montaña, espíritus tutelares, seres con máscaras vegetales y chamanes sobre árboles en el arte rupestre levantino español (Sureste de la Península Ibérica.)." *Zephyrus*, nº 51, pp. 111-136, 1998; "Hierogamias y demiurgos. Interpretación antropológica en la estación rupetre del Cerro Barbatón (Letur, Albacete)." *XXIV Congreso Nacional de Arqueología, (Cartagena, 1997)*, vol. I, pp. 251-260, 1999, entre otros.

Si aceptamos que se trata efectivamente de la imagen de un hongo o el efecto causado por su ingestión, cabe la posibilidad de que el grupo de hombrecillos que rodean al personaje principal sean, a su vez, una representación de los que hablan en las culturas analizadas anteriormente, producto de la mente del intoxicado[67].

La hipótesis que planteamos pensamos que refuerza aún más la identificación de estos personajes como chamanes asociados a la utilización de hongos en procesos rituales, que incluso se antropomorfizan pues se les otorga personalidad. Probablemente podría tratarse de un hongo tipo *A. muscaria*, quizás *A. pantherina*, o bien algún otro del tipo psilocíbico. Sin embargo, en este último caso la evidencia etnográfica indica que su consumo se encuentra más extendido en el Nuevo Mundo.

Todo esto, no quiere decir que tengamos que hablar o pensar en un culto al hongo generalizado, sino que, en todo caso, éste podría haber jugado un papel importante dentro de los rituales que se sucedieron en estos lugares. J.F. Jordán Montés apunta la existencia de estados extáticos, aunque no especifica género ni especie vegetal concreta por los que alcanzarían dicho estado. No obstante, escribe que: "… *en aquellos hermosos paneles del*

[67] Casos bien estudiados como el siberiano señalan que, en ocasiones, el mismo consumidor se encuentra transformado por el "espíritu" del hongo, precisamente en un hongo. Así, "*un hombre (…) se puso una bolsa encima de la cabeza y jaloneaba con violencia, tratando de romper el fondo "como si fuese un hongo joven en su esfuerzo por salir de la tierra." Otro hombre hundió la cabeza en los hombros hasta que parecía no tener cuello, flexionó las rodillas para acortar sus piernas y se uso a corretear, explicando que los espíritus del Amanita muscaria, siempre en veloz movimiento, no tienen cuello ni*

Mediterráneo quedaron plasmados los mitos, las alucinaciones y las visiones extáticas, y no sólo la descripción de las acciones de caza, los deseos de fecundidad o la narración de combates tribales" (JORDÁN MONTÉS, J.F. 1998:135).

El consumo o la utilización de hongos psicoactivos a lo largo de la Historia ha tenido siempre una funcionalidad religiosa; no se empleaban frívolamente porque consideraban que podrían volverse contra la persona que lo hiciera. Probablemente, esto derivaría también del hecho de que su abuso implicaba en muchos casos la muerte y, en otros, trastornos mentales muy graves y definitivos. La experiencia y la sabiduría acumulada por los chamanes durante muchos años les llevaría a conocer cuáles eran las fronteras que no debían rebasar. Esto, como tendremos ocasión de comprobar más adelante, no presenta mucha novedad en lo que respecta al tema de las drogas a lo largo de la historia de la humanidad. La inmensa mayoría, en la mayor parte de las culturas tendrán un uso específico, casi siempre ligado a los cultos o rituales de carácter religioso. Su abuso, aunque presente en algunos casos del mundo grecolatino, es realmente un tema más moderno.

4.2. El mundo del chamán.

Un brujo, un curandero, un mago, un hechicero… son denominaciones que representan diversas formas de definir a determinados personajes que

---

pierna, sino únicamente gruesos cuerpos cilíndricos y anchos sombreros" (FURST, P. *et alii*. 1995:60-61).

cumplen unas funciones muy concretas en el seno de una comunidad, por lo común con características especiales, que incluyen, en algunos casos, la capacidad para contactar con sus dioses y espíritus.

La definición empleada por parte de algunos antropólogos para los primeros intermediarios entre los dioses y los hombres, conocedores de las plantas, en muchos casos interpretadores de los sueños, médicos, místicos… fue la de chamán; aunque no siempre pueda aplicarse este término dado que no equivalen exactamente a lo mismo.

El chamanismo no es una religión, al contrario, se trataría de un conjunto de métodos extáticos y terapéuticos cuyo objetivo final sería el contacto con un mundo paralelo, el lugar donde habitan los espíritus, con el propósito de recabar su ayuda y apoyo en diversos asuntos que competen a la vida del ser humano (ELIADE, M. y COULIANO, P. 1992:127). A ello hay que añadir, como defiende J.Mª. Fericgla, que el chamán cumple otra función en dicho mundo alternativo y es:

> "… *la de ordenar el universo, a asegurar la subsistencia del ser humano y a castigar las faltas realizadas por sus congéneres. Es decir, el chamanismo puede ser calificado en tanto que complejo de nociones y prácticas ubicables dentro de un ámbito cultural y psicológico que contiene cierta religiosidad ritual, pero que no es una religión propiamente dicha*" (FERICGLA, J.Mª. 2000:61).

El término chamán parece derivar de la palabra manchú-tungu *shaman o saman*, llegando a nosotros a través del vocabulario de etnología rusa y cuyo significado es "brujo" o "hechicero". Proveniente de Siberia y de Asia central, esta palabra solamente es empleada por los habitantes de dicha región, pues el resto de los pueblos que habitan la zona poseen sus propias palabras para la identificación de este personaje[68]. Autores como P. Vitebsky van más lejos planteando su procedencia del lenguaje de los evenkis, pequeño pueblo siberiano de cazadores y pastores (VITEBSKY, P. 1996:10). El empleo de esta designación se hizo más corriente al ser utilizado en las descripciones de los indios de las praderas norteamericanas y posteriormente de las selvas amazónicas. Tanto es así que, cuando se le pide a alguien que se imagine a un chamán, pocas son las personas que tienen en su mente a uno de estos especialistas siberianos y lo que acude, por lo general, a su mente es la imagen de un indio de las praderas norteamericanas o su homónimo amazónico. El conocimiento de esta palabra proviene de los relatos de los primeros exploradores que regresaron de esas tierras, informando de las costumbres de estos personajes. La etimología, ha tratado de explicar su procedencia del sánscrito *sramana*, que por vía chino-budista, *scha-men*, llegaría al manchú-tungu.

Tradicionalmente, se ha situado el origen de las prácticas chamánicas en Siberia, desde donde pasaría al Nuevo Mundo con las migraciones de los

[68] Algunos ejemplos de esto son el mongol *bügä*, *bögä*, o el turco-tártaro *Kam*, el yakuto *oyun* o *udagan* o el samoyedo tadibei o *bakshi*, entre otros (MIKHAILOVSKII, V.M. 1895:63).

primeros pueblos que poblaron ese continente. Para justificar este origen del chamanismo se plantean diversos rasgos distintivos que aparecen en diferentes estaciones rupestres, donde podemos observar una serie de figuras cuyos vestidos y parafernalia se asemeja a los utilizados por los chamanes actuales[69].

Entre sus ancestros más destacados, dentro del ámbito europeo, tenemos las figuras paleolíticas de Lascaux (Dordoña) y Les Trois Frères (Arièges). En ellas podemos rastrear el origen de esta práctica, que quizás arrancase de tiempos anteriores, pues como ya apuntó M. Eliade, es posible que en épocas pasadas la humanidad conociera una vida religiosa bastante variada y que rasgos de ésta misma se hubieran conservado a medida que iba evolucionando (ELIADE, M. 1993:27). Estas figuras que conocemos como posibles chamanes paleolíticos son, por un lado, el llamado chamán ornitocéfalo de Lascaux, una de las primeras imágenes en relacionarse con este tipo de interpretaciones; y, por otro, el popular personaje denominado como "brujo" o "hechicero" y el "Danzante enmascarado." No son los únicos pero, quizás, sí los más conocidos.

En el primer caso, se trata de una imagen que muestra a una figura humana desnuda con cabeza de ave, un ave sobre un poste, un bisonte mortalmente herido y un rinoceronte que se aleja. H. Kirchner fue el primero que, basándose en comparaciones con pueblos circumpolares, desarrolló la

[69] ELIADE, M. y COULIANO, P. *Diccionario de las religiones*, 1992, pp. 127-128; HOPPÁL, M. "¿Qué es el chamanismo siberiano?" en POVEDA, J.Mª. (Dir.), 1997, p. 413.

hipótesis por la cual este personaje se trataría de un chamán que se encontraba en un trance extático ejecutando un rito mágico. Para este investigador la escena capta el momento exacto en que el chamán cae en trance, para trasladarse con su mente a ese otro mundo paralelo desde el cual trata de recabar la ayuda necesaria para resolver los problemas del grupo[70].

Posteriormente, esta hipótesis sería retomada por autores como K.J. Narr, en 1959, o A. Closs, en 1960, mientras que S. Gideion aunque no creía, lógicamente, que todos los ritos de índole chamánica de estos pueblos pudieran ser trasladados al pasado, se mostraba conforme con la propuesta de H. Kirchner. Éste último hacía especial hincapié en la ubicación espacial de la figura, a la cual le da una gran importancia ritual, dado que se encuentra muy cercana al final de la cueva, por debajo del nivel normal de ésta e incluso separada por un murete de roca y no resultaba fácil acceder a ella (GIDEION, S. 1981:567-569).

En el segundo caso, son dos los personajes que, como ya hemos señalado, han llamado la atención sobre este supuesto, curiosamente ambos en el mismo yacimiento, Les Trois Frères. En primer lugar el conocido "brujo" o "hechicero", aparece envuelto en una piel animal, portando en su cabeza astas de reno o ciervo. El rostro barbado, con grandes ojos, tiene orejas de lobo y da la impresión de estar cubierto por una máscara. El cuerpo posee una cola de

[70] "*Der eine Vogelkopfmaske tragende schamane ist in die willentlich herbeigeführte Ohnmacht gefallen; sein Leib sinkt zu Boden, indes sich seine Seele auf die jedem Kenner schamanisticher Erscheinungen wohlvertraute Jenseitsfahrt begibt, die in Verbindung mit jener ekstatischen besessenheit das Hauptstück der Schamanentätigkeit*" (KIRCHNER, H. 1952:254).

caballo, patas delanteras de oso y pies probablemente humanos así como las piernas y el tronco (*Ibid*. 541 y 558-559). Esta representación, destacaba M. Murray en 1931, se halla dibujada en la zona superior de la pared de la caverna, donde además, debajo y alrededor, se encuentran motivos faunísticos. Esta investigadora opinaba que la figura daba la impresión de ejecutar un ritual y que, curiosamente, se encuentra en una zona de difícil acceso respecto al conjunto. Es decir, las figuras de los animales podemos verlas con facilidad, no así la del chamán, que sólo puede verse desde aquella parte de la caverna con mayor dificultad de acceso, por lo cual parece que debía tener bastante importancia (MURRAY, M. 1986:24-25). Igual que en el caso de Lascaux, H. Kirchner relacionaba ésta con el mundo de los chamanes, concretamente con el mundo siberiano a partir de un grabado del s. XVIII, donde se muestra a un chamán de esta región con una indumentaria parecida (KIRCHNER, H. 1952:254 y 272-273). Este hecho sirvió para que otros investigadores continuaran -lógicamente con matices- en esta línea, como por ejemplo S. Gideion, J. Makkay, W. La Barre, M. Eliade, J. Clottes y D. Lewis-Williams o P. Vitebsky, entre otros[71].

La otra figura es la del "Danzante enmascarado", también conocido por el "pequeño brujo con arco musical." Nos encontramos con una figura en posición erguida que se encuentra vestida con una piel y cabeza de bisonte. Se

[71] MAKKAY, J. "An important proof to the Prehistory of shamanism." *Alba Regia*, Vol. II-III, pp. 5-10, 1963; GIEDION, S. *El presente eterno: los comienzos del arte*, 1981, pp. 558-559; LA BARRE, W. "Hallucinogens and the shamanic origins of religion" en FURST, P. (Ed.), 1990, pp. 267-268; ELIADE, M. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 1993, pp. 382-383; CLOTTES, J. y LEWIS-WILLIAMS, D. *Les chamanes de la Prehistoire*, 1996, p. 69 y 94; VITEBSKY, P. *El Chamán. Rituales, visiones y curaciones desde el Amazonas hasta Siberia*, 1996, p. 29.

encuentra además inmerso en un conjunto de animales lo que posibilita, entre otros, algún tipo de ritual de caza, pues se halla en actitud de danza y el objeto que le acompaña, para M. Begouën y H. Breuil, podía interpretarse como un instrumento de viento (BEGOUËN, M. y BREUIL, H. 1934:118). S. Gideion cree que sería más bien un pequeño arco musical semejante a los que en la actualidad aún emplean algunos grupos étnicos africanos (GIDEION, S. 1981:558).

No son las únicas representaciones de estos posibles personajes; otros, como el conocido brujo de Gabillou (Dordoña), así como diversas figuras y escenas del arte rupestre de la Península Ibérica, también han sido relacionados con chamanes[72].

A pesar de las dudas y críticas vertidas a este modelo de interpretación por ejemplo de mano de E. Patte (PATTE, E. 1960:171-173) o de A. Leroi-Gourhan[73], o las más recientes de R. Hamayon[74], lo cierto es que las hipótesis en este campo se han seguido sucediendo; algunas desde muy diversas ópticas, como puede leerse en los trabajos de A. Lommel, W. la Barre, A. Marshack, J.E. Pfeiffer, K. Hedges, P. Bahn y J. Vertut[75], D. Davenport y M.A. Jochim, N. Smith, B. Dickson, J. Clottes y D. Lewis-Williams, o U. Bertilsson, entre otros.

---

[72] CLOTTES, J. y LEWIS-WILLIAMS, D. *op. cit*., A)1996, p. 94; JORDÁN MONTÉS, J.F. *op. cit*., 1998 y "Escenas y figuras de carácter chamánico en el Arte Rupestre de la Península Ibérica." *Boletín de Arte Rupestre de Aragón*, nº 3, pp. 81-118, 2000, entre otros.

[73] LEROI-GOURHAN, A. "Le prehistoire et le chamane." *L´Ethnographie*, vol. LXXIII, nº 74-75, pp. 19-25, 1977 y *Las religiones de la Prehistoria*, 1987, pp. 105-106 y 130-134.

[74] HAMAYON, R. citada en DE BEAUNE, S. "Chamanisme et préhistoire. Un feuilleton à épisodes." *L´Homme*, nº147, pp. 203-219, 1998.

Si bien las anteriores representaciones se remontan a un pasado lejano, otras relativamente más cercanas, pero pertenecientes al mundo africano, señalan una estrecha relación entre chamanismo y enteógenos. El ejemplo ya citado del Tassili-n-Ajjer, Argelia, con el chamán de los hongos con el rostro en forma de abeja y el cuerpo recorrido de hongos, reflejaría el proceso de transformación del individuo en otro contexto geográfico-temporal.

En definitiva, el chamán es un poderoso personaje, rodeado de misterio, que ha tenido y mantiene en la actualidad un importante papel dentro de diversas comunidades. A diferencia de los posteriores sacerdotes, el chamán basa su experiencia en un conocimiento de primera mano y no en un sustrato tradicional de repetición de diversos elementos dentro de sociedades mucho más complejos y con una estructura jerarquizada y más o menos centralizada.

El chamán se mueve en una serie de estructuras estratificadas, con relaciones interpersonales, por lo general, directas y en numerosas culturas utiliza enteógenos, con una clara utilidad social, que en ocasiones implica a todo el grupo. Actuaría como un personaje fuertemente vinculado a la Naturaleza, ya sea hombre o mujer, se hallaría presente en la mayoría de las sociedades preagrícolas de cazadores-recolectores y se le atribuirían una serie de cualidades especiales, entre las que se encuentran desde la comunicación con los espíritus, al conocimiento de los elementos necesarios para la curación de diversas enfermedades. Por lo general aparece en sociedades ágrafas en

[75] BAHN, P. y VERTUT, J. *Images of the Ice Age*, 1988, pp. 157-158.

las que se le tiene un gran respeto y realiza sus funciones de especialista cuando son necesarias o requeridas; es decir trabaja en ello con dedicación a tiempo parcial e incluso se ha dicho de este personaje que actúa como un psicoterapeuta moderno (POVEDA, J.Mª. 1997:25).

Hay que tener en cuenta, como ha planteado J.Mª. Fericgla, que una vez descubiertas las diversas substancias o agentes enteogénicos, éstos van a ser monopolizados por la clase social dominante de forma que:

> "…*el control de los enteógenos y de su manipulación otorga la capacidad de establecer relaciones directas con las deidades correspondientes y, en consecuencia de dominar, crear y recrear los mundos mágicos, extáticos y místicos de una sociedad dada, mundos que se encuentran en la base, en el núcleo mismo de los valores de un pueblo*" (FERICGLA, J.Mª. 1994:107).

Tener un control directo sobre los medios para alcanzar ese contacto divino permite concretar los códigos de comportamiento y los símbolos de orden irracional e inconsciente que mantienen unida a una sociedad. En otras palabras, al controlar el acceso a ese "otro estado" la capacidad de dirección vendrá determinada, en cierta medida, por estas personas que son quienes escriben o reescriben los mitos y los ritos.

En este tipo de sociedades los ritos iniciáticos cumplen además la función de ser ordenantes de las cosmologías de cada sociedad, organizando los sistemas sociales, derechos y deberes, funciones..., por ello la figura del chamán surge como la persona encargada de ordenar los ritos de paso. A diferencia del resto del grupo es capaz de dominar su mente para contactar con mayor facilidad con otras dimensiones. Es el nexo de unión entre la divinidad y el grupo, consecuentemente es él quien prepara u organiza las formas de alcanzar esos estados alterados cerrando de esta forma el círculo. Además, es el encargado de interpretar las visiones y transmitirlas de forma coherente y, en caso necesario, de adaptarlas a las necesidades ecológicas, culturales, económicas o sociales de dicho grupo, lo que consciente o inconscientemente reforzará su prestigio y su importancia social (FERICGLA, J.Mª. 1997:89). Una vez que se produzca la jerarquización de la sociedad será el sacerdote quien tome su papel y quién pueda rehacer los mitos y hablar en nombre de los dioses.

Lógicamente, el tipo de actuación ejercida por el chamán se inscribe en ceremonias o ritos de diversa índole, tanto individuales como colectivos, donde las propias experiencias que los conforman ayudan a la unificación del grupo ejerciendo de aglutinante, especialmente en aquéllas donde el sujeto alcanza estados alterados de consciencia y, sobre todo, si existe un uso de algún tipo de sustancia psicoactiva. La presencia en numerosas pinturas rupestres de personajes en clara actitud de estar inhalando algún tipo de substancia o las abundantes representaciones de hongos, de los cuales los ejemplos señalados

para el Tassili-n-Ajjer no dejan ningún tipo de duda, son exponentes muy claros de la relación existente entre chamanismo, estados alterados de consciencia y arte rupestre. Este es un hecho que se repite en distintas partes del planeta donde el uso de enteógenos ha estado presente en algún momento, o lo sigue estando, como medio de expresión y comunicación, fiel reflejo de su realidad, en unas sociedades eminentemente ágrafas en las que representan un código fácilmente reconocible. Todo un mundo iconográfico que significaría visión de su mundo, sus orígenes y su escala de valores.

Para finalizar, quisiéramos puntualizar que el empleo de enteógenos no fue una norma habitual dentro de estas sociedades ni en muchas minorías étnicas actuales. La atención de las diversas tareas cotidianas que afectan a la comunidad no permitiría un uso lúdico desde el punto de vista occidental de estas substancias; al contrario, les suelen dar un aprovechamiento bastante respetuoso e incluso sagrado. Por lo general este conocimiento se encuentra restringido, participando los miembros de la comunidad en ceremonias colectivas de forma esporádica para que los lleve a sentir o ver “el otro lado”, el mundo de los espíritus, el lugar donde habitan los dioses… La repetición de este tipo de actos y la plasmación gráfica de las experiencias derivadas de éstas reforzarían así los lazos de unión e identificación cultural de cada pueblo.

4.3. La imaginería mental: fosfenos, visiones, manifestaciones rupestres y pictóricas.

Proveniente del griego *phos*, luz, y *phainein*, mostrar, los fosfenos son imágenes luminosas que percibe una persona dentro de su campo visual, independientemente de la luz externa. Se suceden en el cerebro a consecuencia de la autoiluminación visual y se producen por ejemplo a raíz de un trance, un golpe en la cabeza, o una descarga eléctrica. Tienden a ser geométricos, existiendo una base común para todos ellos, independientemente del sistema social al que se pertenezca, pues su origen deriva del sistema nervioso central, lo que conlleva que todos veamos los mismos elementos.

Las más tempranas referencias acerca de este tipo de fenómenos se remontan al siglo XVIII, cuando un grupo de personas juntaba sus manos y recibían una pequeña descarga eléctrica, a modo de diversión. B. Franklin participando en uno de estos "juegos" llegó a decir que tras el shock de la descarga, sobrevenía un flash de luz que podía ser visto con los ojos cerrados (OSTER, G. 1970:85). En la siguiente centuria se comienza a estudiar con más interés este tipo de fenómenos, no sólo relacionados con la electricidad sino también debido a desórdenes nerviosos, pesadillas nocturnas, estados febriles, enteógenos, etc. Marcará el inicio de las modernas investigaciones y varios fueron los investigadores a los cuales correspondió el mérito desde un punto de vista interdisciplinario y con criterios de ciencia moderna.

Entre ellos, destaca A. Volta quien realizó varios experimentos con electrodos en su propio rostro, con los ojos cerrados, experimentando la visión de luces brillantes y, en ocasiones, un círculo luminoso[76]. Poco tiempo después, en 1819, J. Purkinje confirmaba, a partir de una serie de autoexperimentos, los resultados de A. Volta, publicando uno de los primeros informes que poseemos sobre fosfenos (KNOLL, M. y KUGLER, J. 1959:1823).

Posteriormente, en 1845 el psiquiatra francés J. Moreau publicaba "*Du hachisch et de l´alienation mentale. Etudes psychologiques*" donde exponía que se podían estudiar determinadas enfermedades mentales provocándolas artificialmente a partir de la ingestión del hachís. Explicaba que éste tenía unas características especiales que permitían poder estudiar los estados alucinatorios y al mismo tiempo mantener el suficiente control como para observar y tomar notas al respecto. Aunque no se trataba de una investigación profunda en torno a plantas psicotrópicas, sí que describió que los fenómenos psicológicos producidos por las experiencias derivadas de su ingestión eran muy similares. Se adelantó a la moderna neurofisiología cuando planteó que estos estados se producían por una activación cerebral a partir del cual los recuerdos, pensamientos o el propio acervo cultural del individuo se transformaban en diferentes impresiones sensoriales, tanto visuales como auditivas (SIEGEL, R.K. 1984:2).

[76] Volta, A. *Le opere di Alessandro Volta*, tomo 2, vol. 2, p. 124 citado en Knoll, M. y Kugler, J. "Subjetive light pattern spectroscopy in the encephalographic frequency range." *Nature*, vol. 184, nº 4701, pp. 1823-1824, 1959.

Quizás a raíz de este estudio, B. de Boismont establece en 1853 una temprana clasificación de alucinaciones que pensaba que se producían por desórdenes mentales o nerviosos, pesadillas, intoxicaciones por alcohol y drogas, estados febriles, sueños o éxtasis (SIEGEL, R.K. 1977:132). Aunque otros estudiosos continuaron o ampliaron esta línea de investigación, no será hasta los estudios realizados por H. Klüver (y posteriormente por M. Knoll y su equipo en el siglo XX) que se confirmen las hipótesis que más tarde se trasladarán a los distintos campos de las ciencias humanas; especialmente dentro del campo de la neurofisiología, y que habían sido vislumbradas en parte por J. Moreau.

H. Klüver, en 1926, comenzó una serie de experimentos con mescalina, un alcaloide derivado del peyote, y expuso que la imaginería inducida por este compuesto podía ser observada con los ojos abiertos o cerrados, e incluso que resultaba prácticamente imposible mirar una pared en blanco sin verla recubierta con esos motivos (KLÜVER, H. 1926). Para este investigador estas formas constantes se definían en cuatro tipos básicos que conformaban un patrón, entre los que se encontraban rejillas, reticulados, grecas, túnel, espirales…etc.

M. Knoll por su parte experimentó con la electricidad llevando a cabo pruebas en más de mil voluntarios, logrando definir e identificar un mínimo de quince fosfenos que se encuentran presentes en la estructura cerebral humana y con un determinado número de variantes para cada una de ellas. Un dato

curioso a destacar es que durante el tiempo que duró el experimento, los investigadores descubrieron que aquellos sujetos que habían ingerido una cantidad muy pequeña de ácido lisérgico (en torno a 10 microgramos) describían fosfenos mucho más elaborados (OSTER, G. 1970:85). Posteriormente otros investigadores como R.K. Siegel, M. Horowitz, G. Oster, W. Richards, R. Fisher, C.W. Tyler, o J. Walker, por citar solo algunos, continuaron este tipo de investigaciones no solo relacionadas con drogas, sino también estudiando diferentes casos de privación sensorial, secuestro o migrañas. En todas las ocasiones, las representaciones geométricas en forma de líneas onduladas, zig-zags, curvas, espirales…se encontraban presentes.

Este enfoque llevó a A. Pokorny a comparar estos motivos geométricos con aquellos que se encuentran presentes en numerosos artefactos neolíticos, llegando a la conclusión de que tal similitud reflejaban en realidad una serie de arquetipos universales en la historia del hombre[77]. No obstante, esta relación ya había sido propuesta unos años antes por M. Knoll, aunque en este caso se trataba de pinturas rupestres neolíticas, quien de esta manera se adelantaba a las investigaciones que años después se llevarían a cabo en este sentido[78]. G. Oster también señala estas semejanzas entre algunas pinturas prehistóricas almerienses y algunos elementos decorativos del México antiguo (OSTER, G. 1970:87), lugares muy distantes uno del otro. En tanto que J. Eichmeier y D.

[77] POKORNÝ, A. "Význam neolitické lineárni ornamentiky pro poznání neolitických toxikomanii a magie." *Sporník Pfírodovedeckého klubu pri Západomor,* nº 7, pp. 34-45, 1969 citado en SIEGEL, R.K. y WEST, L.J. (Ed.), p. 137, 1975.

[78] KNOLL, M. y KNOLL-GREILLING, U. en YAMAGUCHI, P. (Ed.), *Buddhism and culture*, p. 201 y 213 citado en KELLOG, R., KNOLL, M. y KUGLER, J. "Form-similarity between phosphenes of adults and pre-school children´s scribblings." *Nature,* vol. 208, nº 5015, pp. 1129-1130, 1965.

Hofer sugieren que este tipo de motivos se encuentran también en el arte megalítico europeo[79].

Las investigaciones llevadas a cabo por P. Stahl plantean la presencia de este tipo de iconografía en determinadas figuras neolíticas localizadas en Hungría, entre las que se incluye la Venus de Kökénydomb, pertenecientes a la cultura Tisza (STAHL, P.W. 1989). Recientemente –y para el caso español- R. Garrido Pena y K. Muñoz López-Santilleros han vuelto sobre el tema, en esta ocasión relacionándolo con la denominada "decoración simbólica" presente en numerosas vasijas campaniformes de la Península Ibérica[80].

Con anterioridad G.A. Snijder, en 1936, ya había examinado esta posibilidad estudiando la similitud que para él podía encontrarse entre determinados dibujos de la iconografía cretense y los efectos producidos por la mescalina, no obstante, dado que este tipo de cactus no se daba en la antigua Grecia sugiere otro tipo de especies, especialmente, el beleño[81]. Una idea parecida fue desarrollada por R. Gordon Wasson quien encontró similitudes entre las grecas del mundo clásico grecorromano y el precolombino. Su experiencia con los hongos psilocíbicos le hizo encontrar paralelos con ambos mundos y lo describió así:

[79] EICHMEIR, J. y HOFER, D. Endogene Bildmuster. Munich, 1974 citado en LEWIS-WILLIAMS, J.D. y DOWSON, T.A. "On vision and power in the Neolithic: evidence from the decorated monuments." *Current Anthropology*, vol. 34, nº 1, 1993, p. 55.

[80] GARRIDO PENA, R. y MUÑOZ LOPEZ-ASTILLEROS, K. "La escarapela (Borox, Toledo): Aportación al estudio de las cerámicas campaniformes con decoración "simbólica en la meseta." *XXIV Congreso Nacional de Arqueología*, vol. 2, pp. 175-187, 1999 y "Visiones sagradas para los líderes. Cerámicas campaniformes con decoración simbólica en la Península Ibérica." *Complutum*, nº 11, pp. 285-300, 2000.

[81] SNIJDER, G.A. *Kretische kunst*, Berlín, 1936. Le dedica el capítulo 6 al desarrollo de esta teoría.

"*Durante la experiencia enteogénica, llega un momento en que uno puede tener visiones de grecas, con los ojos cerrados o abiertos en una habitación oscurecida. Las grecas habitualmente se ven en la fase inicial de la experiencia enteogénica. En la oscuridad éstas se ven con mayor claridad –con los ojos abiertos o cerrados- que cualquier cosa vista en este mundo"* (GORDON WASSON, R. *et alii*. 1992:42).

Consideramos que ambas ideas no iban desencaminadas puesto que, como tendremos ocasión de examinar, en la antigua Europa no faltaron plantas u hongos con probabilidades de haber jugado el papel visionario que ellos creyeron ver en las representaciones aludidas y que plasmarían, consciente o inconscientemente, en cerámicas, mosaicos, pinturas, etc.

Podríamos rastrear también este tipo de influencias en el arte de la Cultura Ibérica, si atendemos tanto a los motivos decorativos geométricos como al elevado número de representaciones de adormideras que aparecen en numerosas esculturas y cerámicas (IZQUIERDO-PERAILE, Mª.I. 1997); más aún cuando sabemos que en algunos de sus poblados, como puede ser El Castellet de Bernabé, en Líria, o Los Villares, en Caudete de las Fuentes (ambos en Valencia) se han localizado semillas de *Papaver* sp[82]. Asimismo,

[82] PÉREZ JORDÁ comunicación personal en IZQUIERDO PERAILE, Mª.I. "Granadas y adormideras en la Cultura Ibérica y el contexto del Mediterráneo Antiguo." *Pyrenae* nº 28, 1997, p. 67; GUILLEM PÉREZ comunicación personal en JUAN-TRESSERRAS, J. "La arqueología de las drogas en la

existen evidencias de un posible empleo de una fuerte bebida embriagante en la que el hongo *Claviceps purpurea* podría haber jugado un papel importante, a semejanza del que jugó en los Misterios de Eleusis como veremos más adelante (TRESSERRAS-JUAN, J. 2000:267).

Por otro lado, si recurrimos a la comparación etnográfica, salvando obviamente las distancias y atendiendo a las particularidades de cada caso, vamos a encontrarnos con que las representaciones que algunos pueblos realizan después de un estado modificado de consciencia coincide con las encontradas en múltiples yacimientos del planeta.

Profundizando en esta idea, posiblemente sean los estudios más conocidos los llevados a cabo por el antropólogo G. Reichel–Dolmatoff, quien investigó la similitud existente entre los resultados de las experiencias realizadas en laboratorio y el arte chamánico[83]. Tras convivir con los Tukano, en tierras de Colombia, que toman la bebida enteogénica *yagé*, llegó a la conclusión de que existe una estrecha vinculación entre la imaginería mental vista en un período de trance y los motivos decorativos y grabados que realiza este pueblo. A partir del conocimiento de los fosfenos y a raíz de la repetición de ciertos motivos geométricos que impregnan toda su vida cultural, hasta el punto de que sus artes decorativas se basan casi en exclusividad en estos

---

Península Ibérica. Una síntesis de las recientes investigaciones arqueobotánicas." *Complutum*, nº 11, 2000, p. 263.

[83] REICHEL-DOLMATOFF, G. *El chamán y el jaguar*, 1978; "Aspectos chamanísticos y neurofisiológicos del arte indígena." *Estudios en arte rupestre*. pp. 291-307, 1985; *Shamanism and art of the Tukanoan Indians*, 1987 y *op. cit.*, 1990, pp. 84-113, entre otros.

signos, planteó la posibilidad de la relación entre estos dos fenómenos, identificando dos momentos en la alucinación:

A) En el primero se suceden toda una suerte de imágenes de carácter geométrico.

B) En el segundo aparecen ya alucinaciones figurativas, que a diferencia de las anteriores, tienden a ser proyecciones basadas en los condicionantes culturales que posee el individuo, es decir, vienen inducidas por su propio bagaje cultural incluido el medioambiente que lo ha condicionado.

Lógicamente, a todos los signos no se les aplica el mismo significado sino que éste viene dado por el propio contexto en el que se sucede la experiencia. Será el chamán quién, como persona experimentada, sepa o ayude a interpretar su significado, estructurándolo y organizándolo dentro de la imaginería simbólica de la sociedad a la que pertenece.

Este enfoque no sólo ha sido empleado para comprender el origen de determinadas manifestaciones artísticas en algunos pueblos, sino que también, y basándose en estos trabajos, se aplicaría al terreno arqueológico, especialmente en el mundo americano. Destacarían los trabajos de K.F. Wellman, J. Alcina Franch, K. Hedges o D.S. Whitley, entre otros.

Sin embargo, no será hasta finales de la década de los ochenta cuando se reavive el tema con las investigaciones que llevan a cabo J.D. Lewis-Williams y T.A. Dobson. Estos investigadores, utilizando como referencia dos sistemas culturales diferentes -las culturas **San** (en Sudáfrica) y **Coso** (en California, USA)- aplicaron un modelo parecido al de G. Reichel-Dolmatoff, pero con un mismo nexo común con el arte parietal europeo: los estados alterados de consciencia. En esa aproximación al tema y a partir de sus investigaciones llegan a la conclusión de que hay una relación entre las diversas muestras de este arte y los estados de trance[84].

Su propuesta plantea tres fases para la alucinación tomando como base, no sólo los fenómenos producidos en el sistema nervioso central en los estados de trance derivados de la ingestión de algún psicotrópico, sino también los ritmos extáticos y danzas que pueden acompañarlos. Al igual que sucede con los Tukano y los San, los miembros de la cultura Coso representan en las paredes de abrigos rocosos las visiones experimentadas.

En la primera fase el sujeto experimenta, como en el caso de los Tukano, toda una suerte de alucinaciones visuales básicamente de elementos geométricos que están en continuo movimiento. Formas que se alargan y contraen, puntos brillantes, conjuntos de líneas o curvas paralelas y sinuosas, que también suelen mezclarse.

[84] LEWIS-WILLIAMS, J.D. y DOWSON, T.A. "The signs of all times." *Current Anthropology*, vol. 29, nº 2, pp. 201-245, 1988 y "On palaeolithic art and the neuropsychological model." *Current Anthropology*,

En la segunda fase el individuo racionaliza sus propias percepciones en torno a las figuras geométricas adaptándolas o más bien transformándolas en sus ilusiones, en objetos que puedan significar algo para él mismo, algún tipo de emoción o que expresen cierto sentimiento religioso. Evidentemente la propia disposición del sujeto y sobre todo el contexto donde se sitúe ayudará a la propia interpretación, junto al estado anímico del mismo.

La tercera fase es mucho más rica de cara a la experiencia interior. Será aquí donde se produzcan las verdaderas alucinaciones, el sujeto siente que puede volar y transformarse en pájaro o bien en otro animal, es el vuelo mágico del chamán. Ya no ve simples elementos geométricos sino que ya forman parte íntimamente de la alucinación y están dotados de significado. También nos podemos encontrar con la imagen de un túnel, un agujero en la tierra, una oquedad en la roca por la cual pasa a otra realidad. Es el viaje al país de los espíritus, la otra realidad, donde las imágenes cobran vida y sentido propio. El otro lado.

La naturaleza e identificación de dichas imágenes dependerá por tanto del contexto cultural y de la realidad social con la cual se identifique el individuo. El proceso tendrá unos elementos comunes en todos los pueblos pues son universales ya que se producen en el sistema nervioso. Quisiéramos además precisar que muchas de estas alucinaciones no son sólo visuales (escenas de combates de demonios, vívidos colores...) sino que también son

---

vol. 31, nº 4, pp. 407-408, 1990.

auditivas, táctiles y otras sensitivas (entendiendo en este caso aquellas que se refieren a los cambios de temperatura, olores, sabores, etc.)

A partir de estas ideas y recogiendo los planteamientos expuestos por los investigadores anteriores se suceden varios trabajos relacionados con el tema. Entre ellos los llevados a cabo por R. Bradley en los monumentos megalíticos de la Bretaña francesa e Irlanda[85]; a las que les siguen otros como el de M. Patton, J.D. Lewis-Williams y T.A. Dobson y especialmente J. Dronfield que han contribuido al desarrollo, aún escaso, de este tipo de estudios en el continente europeo.

En el ámbito nacional también encontramos estas propuestas en un pequeño grupo de investigadores, entre ellos se encuentran J.M. Vázquez Varela, A. Peña Santos, F.J. Costas Gobernas y J.M. Hidalgo Cuñarro, para el norte Peninsular; y los ya mencionados de R. Garrido Pena y K. Muñoz López-Santilleros, para determinados motivos presentes en vasijas campaniformes.

Por otro lado, nosotros ya hemos planteado su presencia dentro del ámbito geográfico de las Islas Canarias[86], como tendremos ocasión de examinar más adelante.

[85] BRADLEY, R. "Death and entrances. A contextual analysis of Megalithic Art." *Current Anthropology*, vol. 30, nº 1, pp. 68-75, 1989 y *Rock art and the Prehistory of Atlantic Europe,* 1997, pp. 214-215.

[86] BECERRA ROMERO, D., JORGE GODOY, S. y MORA CHINEA, C. "Los motivos de los grabados y la cerámica de La Palma: un intento de interpretación a partir del posible uso de substancias alteradoras de la consciencia." *XIII Coloquios de Historia Canario-Americana, 1998*, pp. 1869-1881, 2000. En esta ocasión centramos nuestro estudio específicamente en la isla de La Palma, sin hacerlo extensible aún al resto de las Islas.

Las últimas investigaciones se han centrado en el arte paleolítico francés fundamentalmente. Será a partir de 1996 cuando éstas pinturas se relacionarán con motivos similares a los existentes en diferentes estaciones de arte rupestre, que a su vez se asocian a estados alterados de consciencia y a los chamanes, por especialistas en arte rupestre como el francés J. Clottes y el sudafricano J.D. Lewis-Williams cuyos trabajos generarán una amplia polémica.

Estos dos autores aplicaron el esquema anterior propuesto por T.A. Dobson y J.D. Lewis-Williams para determinadas manifestaciones rupestres europeas. Partieron de la base de que el *Homo sapiens* del Paleolítico Superior poseyó el mismo sistema nervioso central que el hombre actual y plantearon la hipótesis de que, consecuentemente, ello conllevaría la posibilidad de que determinadas personas conocieran los estados alterados de consciencia, del tipo que fueran, incluyendo obviamente las que emplean el uso de drogas. Lógicamente, también tendrían la capacidad de poder visualizar las mismas visiones que el ser humano moderno, destacando que buena parte de las cavernas donde aparecen las pinturas no eran de habitación -salvo raras excepciones y relacionadas con profundas galerías decoradas- sino al contrario, lugares especialmente escogidos para tal propósito.

Al contrario que los animales individualizados y detallados con gran precisión, los signos geométricos siempre se encuentran presentes evocando las formas entópticas que se muestran durante la primera fase del trance. Por otro lado, no debemos olvidar que las reacciones producidas en el cerebro no

solamente se producen por los medios antes comentados, sino que testimonios de espeleólogos modernos afirman que, en el interior de las cuevas, se pueden producir síntomas de alucinaciones debido a la oscuridad, el frío, la falta de referencias y la humedad (CLOTTES, J. y LEWIS-WILLIAMS, D. 1996: 28-29).

Para J. Clottes, la hipótesis que: "… *constituye un marco esclarecedor y no una explicación global y exclusiva*" (CLOTTES, J. 1998:28) no trata de dar respuesta a todo el arte paleolítico desde esta perspectiva, pero sí cree que buena parte de él parece inscribirse dentro de esta idea, aceptando que se trata de una de las hipótesis más verosímiles expuestas hasta la fecha (CLOTTES, J. 1997:41).

5. LAS SUBSTANCIAS INTOXICANTES MÁS CONOCIDAS DE LA ANTIGÜEDAD.

5.1. Las plantas.

5.1.1. La efedra.

Los hallazgos de mayor antigüedad de los que tenemos constancia, en relación con este tipo de vegetales, nos lo ofrece un yacimiento de Irak, Shanidar, concretamente, Shanidar IV. En este yacimiento de 60.000 años de antigüedad, aparecieron ocho grupos de pólenes diferentes, asociados a un esqueleto masculino adulto. Entre las diferentes especies identificadas siete de ellas, aún hoy día, juegan un papel importante en la etnomedicina local y en otras partes de Asia (SCHULTES, R. E., A)1994:137), lo que sugiere que podrían haber conocido, perfectamente, las cualidades derivadas de esas plantas. A esta conclusión llegó J. Lietava a partir del estudio farmacológico de los restos encontrados, destacando que las plantas allí encontradas poseen considerables efectos terapéuticos con un marcado carácter medicinal, lo que propiciaría su elección más por su naturaleza que por motivos estéticos (LIETAVA, J. 1992:265). Es más, ya R. Solecki, el arqueólogo que excavó el yacimiento en la década de los setenta, planteó que tal conocimiento, de propiedades reconocidas:

"…*it may be simply coincidence that the flowers found with Shanidar IV have medicinal or economic value (at least in our present knowledge), but the coincidence does raise speculation about the extent of human spirit in Neanderthals*" (SOLECKI, R. 1975:881).

Dentro de estas plantas, debemos destacar la efedra, *Ephedra dystachya* y *E. altissima,* que contiene el alcaloide denominado efedrina[87]. Su presencia ha hecho pensar en la posibilidad de que este enterramiento perteneciera, o hubiera podido estar relacionado, con la figura de un chamán familiarizado con la flora psicotrópica de la región (FURST, P. 1994:19-20). Para J. Lietava, dejando al margen las propiedades psicotrópicas de la efedra, su presencia nos muestra que podría haberse empleado como estimulante durante las duras jornadas de cacería o marcha que posiblemente requerían grandes esfuerzos físicos (LIETAVA, J. 1992:265).

Sin embargo, referente a este hallazgo, C. Gamble ha planteado la posibilidad de que el polen encontrado en dicho enterramiento fuera consecuencia de un transporte accidental, es decir, llevado por las botas de un trabajador durante el proceso de excavación (GAMBLE, C. 1989:181-182). Por otro lado, R. Gargett manifiesta que la presencia de estos restos debió ser el resultado de un transporte eólico (GARGETT, R. 1989:176). No obstante, coincidimos con J. Lietava en el hecho de que no deja de ser curioso que la

acumulación de tantas especies con propiedades medicinales se produjera de una forma tan “casual.” Hay que reconocer que las botas en cuestión y el viento habrían hecho un trabajo muy selectivo. Además, las últimas revisiones llevadas a cabo en torno a este yacimiento por parte de Arl. Leroi-Gourhan señalan que, efectivamente, las flores fueron depositadas durante la etapa de vida de los Neanderthales. Algunas pudieron ser transportadas de forma natural (viento, animales…), pero en otros existe una clara elección pues aparecen siempre localizados los mismos grupos de semillas: entre ellas, *Efedra* tp. *dystachya* y *Efedra* tp. *altissima,* la segunda de las cuales aparece dentro de la sepultura. No obstante, considera que no existe ningún indicio que implique que conocieran sus propiedades, aunque apunta que los análisis de D. Stewart señalan que en Shanidar I y III algunas lesiones de estas gentes estaban en vías de curación, mostrando estas plantas como posible agente de la misma (LEROI-GOURHAN, Arl. 1999:85).

Sin embargo hay un dato que nos llama la atención y es que la citada autora señala que, de todas las plantas que aparecen en Shanidar, la única que no tiene un color nada vistoso, más aún para un enterramiento, es precisamente la efedra, de la que además aparecen dos tipos. ¿si no fueron elegidas para el ritual funerario por su vistosidad, para qué lo fueron?; ¿no sería, más bien, que pudieran haber sido representativas de esa presunta función chamánica del personaje allí enterrado? No debemos olvidar que la mayor parte de las especies allí encontradas –como ya hemos indicado más

[87] La efedra posee propiedades alcaloides estimulantes semejantes a los producidos por las anfetaminas, es decir, que tienen la capacidad de aumentar la actividad cerebral, la energía física e incluso puede

arriba- tienen efectos medicinales y se siguen utilizando en la zona hoy en día y, por otro lado, los chamanes siempre han cuidado del cuerpo y del espíritu. Que la efedra tenga efectos estimulantes nos induce a pensar en ambas funciones. De otra forma sería un conjunto de demasiadas casualidades.

Precisamente es en éste último continente donde volveremos a encontrar esta especie vegetal formando parte de una poción ritual en los llamados "templos de fuego iraníes", en un contexto de la Edad del Bronce, y relacionada tanto con el género *Papaver*, la amapola, como con *Cannabis*, el cáñamo, que con posterioridad analizaremos.

5.1.2. La amapola.

5.1.2.1. Europa

Uno de los datos que nos aproxima con mayor seguridad al grado de conocimiento y dominio de estas especies vegetales, en lo que concierne a la prehistoria de la vieja Europa, lo encontramos en el hallazgo de cápsulas de adormidera en los palafitos de Lagozza, cerca de Besnate, en Lombardia, y en los suizos de Robenhausen, unos cuatro mil años antes de Cristo. En este caso nos encontramos con la variedad de amapola cultivada, *Papaver somniferum*, diferente de la silvestre, *P. setigerum*, lo que nos indica que posiblemente debieron conocer las propiedades intoxicantes de esta planta, idea que ya fue destacada por L. Lewin a mediados de la década de los veinte del s. XX:

---

provocar una sensación de euforia en el individuo.

"*It is impossible to decide whether the cultivation was brought about in order to obtain the oil of the seeds or merely the narcotic juice of the capsules. But the second alternative is to be considered. We cannot reject it, since a knowledge of the narcotic effect of the juice of the poppy might easily be acquired while cultivating the plant, for instance as result of tasting from curiosity the juice flowing from an accidental incision in the capsule.The further step to its use as an anodyne is not a very long one."* (LEWIN, L. 1931:33-34).

K. Bertsch y F. Bertsch aportan un listado de setenta lugares donde se han encontrado muestras de esta planta, la mayoría de ellas en la misma zona, aunque también se refieren a otras cercanas, como el suroeste de Alemania o el norte de Italia. Incluso señalan uno de los casos más conocidos para la Península Ibérica como es el de La Cueva de los Murciélagos, en Albuñol (Granada), que veremos más detenidamente. También aportan un listado similar, pero de menor cuantía, en este caso, de yacimientos asimilados a la Edad del Bronce[88].

Recientes investigaciones llevadas a cabo en asentamientos neolíticos suizos revelan su presencia en el lago Biel, Constance y Zurich, éstos dos últimos pertenecientes a la cultura Horgel (BROMBACHER, C. 1997).

[88] BERTSCH, K y BERTSCH, F. *Geschichte unserer Kulturpflanzen*, 1949, pp. 198-199; RENFREW, J.M. *Palaeoethnobotany. The Prehistoric food plants of the Near East and Europe*, 1973, p. 163.

Dentro de la literatura arqueológica probablemente sean más conocidos los hallazgos de una serie de cestillos de esparto, *Stipa tenacissima*, encontrados a fines del siglo XIX en la citada Cueva de los Murciélagos, asociados a algunos cadáveres en un enterramiento Neolítico[89]. Al examinar el interior de estos cestillos se descubrió que contenían restos de flores y semillas de adormidera, cuya cronología ha sido datada hacia el 4200 a. de C.

Resulta muy interesante, para nosotros, el hallazgo de estas cápsulas de adormidera pues están asociadas a un enterramiento femenino, acompañado por los restos de doce hombres que se disponían alrededor de ella. Es indudable que esta mujer debió tener un papel muy importante en esta comunidad, sólo podría ser la jefa del grupo o bien una mujer chamán. Nosotros nos inclinamos a pensar que sería lo segundo, aunque es muy probable que fuera ambas cosas a la vez. Su lugar preeminente en el enterramiento, con el resto de los cuerpos alrededor (lo que nos indicaría una posición secundaria y a la vez un deseo de cercanía de los demás con respecto a ella); la presencia de estas cápsulas de adormidera -que en vida pudieron suponer su vínculo con el mundo espiritual- y la base de su posición dentro del grupo nos lleva a pensar que así fuera.

[89] NEUWEILER, E. "Nachträge urgeschichtlicher Pflazen." *Vierteljahrsschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zurich*, vol. 80, nº 1-2, 1935, pp. 108-110; ALFARO GINER, C. "Estudio de los materiales de cestería procedentes de la Cueva de los Murciélagos (Albuñol, Granada)." *Trabajos de Prehistoria* vol. 37, 1980, pp. 109-162; GÓNGORA y MARTÍNEZ, M. *op. cit*., 1991, pp. 14, 35-36 y 55; PEÑA-CHOCARRO, L. *Prehistoric agriculture in southern Spain during the Neolithic and the Bronze Age. The application of ethnographic models*, 1999, pp. 87-93, 132 y 149.

A. Sherrat se preguntaba si conocerían las propiedades intoxicantes de esta especie, aunque no se aventura a decir nada más (SHERRAT, A. 1998:186). Lo que nos parece poco probable es que no las conocieran, dado que se trata de *P. somniferum*, igual que las ya mencionadas de los lagos Biel, Constance y Zurich y ésta es conocida por su alto poder psicoactivo. Aunque se plantea que incluso se podían utilizar como alimento o para extraer su aceite, nos extraña mucho que no aparecieran asociadas a otros alimentos.

La relativa facilidad para su consumo pudo haber servido para que fuera, posiblemente, una de las primeras especies en ser empleadas, a diferencia, por ejemplo, del cáñamo, que exige un mayor grado de conocimiento ya que precisa de más "cuidados" a la hora de utilizar, completamente, su potencial psicoactivo[90].

No obstante, no es el único caso para el contexto de la Península Ibérica. Las últimas investigaciones llevadas a cabo, referentes a esta misma época, revelan su presencia en otros yacimientos bastante conocidos como son la Cueva del Toro, Málaga, y especialmente en la Cueva de los Murciélagos de Zuheros, Córdoba (BUXÓ, R. 1997:125), donde se localizan actualmente los restos más antiguos, con una presencia constatada desde la primera ocupación de la cueva, siendo además el número de semillas de su

[90] Como sucede hoy día, y como debió de ocurrir en el pasado, los sexos de esta planta se encuentran separados, siendo la planta femenina aquella que posee un mayor poder psicoactivo, siempre que no sea polinizada por la masculina. Este hecho provocaría la pérdida de esta cualidad, motivo por el cual cualquier persona que actualmente posea una plantación de esta especie y cuyo objetivo final es obtener sus derivados (hojas, resina…) ya sea para fines lúdicos o religiosos, está atenta a identificar la clase de género al que pertenecen las plantas, ya que éste se manifiesta poco antes de la polinización, por lo cual

especie el más numeroso de entre las encontradas en dicho asentamiento (GONZÁLEZ URQUIJO, J.E. *et alii.* 2000:175).

Tenemos también el caso de un enterramiento del complejo minero de Can Tintorer, en Gavâ (Barcelona), que ha permitido confirmar su utilidad y consumo directo en las poblaciones neolíticas de esta zona del Mediterráneo; en este caso se determina tras un estudio centrado en el análisis del cálculo dental y metabolitos en tejidos óseos. El resultado positivo del estudio permitió a J. Juan-Tresserras y M.J. Villalba plantear la posibilidad de su consumo por determinados individuos, ya fuera con fines terapéuticos y/o por dedicarse a actividades de gran esfuerzo físico[91]. Sin embargo, en éste último caso y dado que el esfuerzo físico del que se habla es el trabajo minero, no deja de llamar la atención el uso de la adormidera pues comentan, también, que ésta tiene "…*unas propiedades sedantes, analgésicas y narcóticas*" (JUAN-TRESSERRAS, J. y VILLALBA, M.J. 1999:402). Se apunta también el uso médico ya que uno de los dos individuos que la consumieron presentaba doble trepanación, pero en el otro no queda muy claro. Lo cierto es que dos individuos, ambos masculinos, la habían utilizado.

Para la Edad del Bronce se han encontrado restos también en el yacimiento de Peñalosa, Jaén[92], y en Portugal se ha documentado en un nivel

---

ha de estar vigilante para poder evitar este proceso de la naturaleza. No obstante, la calidad de la tierra, el agua y el clima influyen mucho en su potencial final.

[91] JUAN-TRESSERRAS, J. y VILLALBA, M.J. "Consumo de la adormidera (*Papaver somniferum* L.) en el Neolítico Peninsular: el enterramiento M28 del complejo minero de Can Tintorer." *Saguntum*, Extra nº 2, pp. 397-404, 1999; JUAN-TRESSERRAS, J. *op. cit*., 2000, p. 263.

[92] BUXÓ, R. *Arqueología de las plantas*, 1997, p. 125; PEÑA-CHOCARRO, L. *op. cit*., 1999, p. 94.

de comienzos del Bronce Inicial -concretamente en el abrigo de Buraco da Pala, al norte del Duero[93].

Aunque parezcan pocos yacimientos se encuentran repartidos por buena parte del territorio peninsular. Consideramos que queda suficientemente demostrado que conocían esta planta y los efectos que podía tener. Además hay que tener en cuenta que en España los estudios palinológicos son relativamente recientes y los hallazgos de este tipo raramente eran relacionados con los rituales mágico-religiosos, al igual que en el resto de Europa, como ya hemos comentado en el apartado de historia de la investigación. Básicamente, esta planta ha sido siempre asociada, de forma muy genérica, a usos medicinales.

En Francia su presencia está constatada en contextos lacustres tanto del Neolítico final como del Bronce final en el norte del país. Diversos yacimientos en Alemania, Bélgica o Yugoslavia confirman también su presencia no sólo durante este período sino que incluso hay continuación durante la Edad del Hierro y enlazan con el mundo romano[94]. En Grecia aparece en contextos de

[93] RAMIL REGO, P. y AIRA RODRÍGUEZ, M.J. "A palaeoecological study of Neolithic and Bronce Age levels of the Buraco da Pala rock-shelter (Bragança, Portugal)." *Vegetation, History and Archaeobotany*, nº 2, pp. 163-172, 1993; PINTO DA SILVA, A. "A paleoetnobotánica na arqueologia portuguesa. Resultados desde 1931 a 1987." *Actas do Encontro "Palaecologia e Arqueologia"*, pp. 5-49, 1988 citado en BUXÓ, R. *op. cit*., 1997, p. 125.

[94] RENFREW, J.M. *op. cit*., 1973, p. 161; SCHULTZE-MOTEL, J. "Literature on archaeological remains of cultivated plants (1989/1990)." *Vegetation, History and Archaeobotany*, nº 1, 1992, p. 56; "Literature on archaeological remains of cultivated plants (1990/1991)." *Vegetation, History and Archaeobotany*, nº 3, 1993, p. 51; "Literature on archaeological remains of cultivated plants (1991/1992)." *Vegetation, History and Archaeobotany*, nº 2, 1994, p. 40; KROLL, H. "Literature on archaeological remains of cultivated plants (1992/1993)." *Vegetation, History and Archaeobotany*, nº 4, 1995, p. 57; "Literature on archaeological remains of cultivated plants (1995/1996)." *Vegetation, History and Archaeobotany*, nº 6, 1997, p. 43; "Literature on archaeological remains of cultivated plants (1996-1997)" *Vegetation, History and Archaeobotany*, nº 7, 1998, p. 39; "Literature on archaeological remains of cultivated plants

finales del Bronce. En otros yacimientos localizados en Inglaterra, Escocia o Suecia, aunque no tengamos una continuidad desde el período Neolítico, podemos encontrarla, al menos en los dos primeros casos, desde el Bronce hasta la etapa romana. Para la Península Escandinava los restos más antiguos se sitúan durante la Edad del Hierro pero anteriores a la fase romana[95].

5.1.2.2. Mesopotamia

El temprano conocimiento en las tierras del Tigris y del Eúfrates de adormidera ha sido hasta hace poco tiempo bastante polémico. A través de los primeros registros de tablillas cuneiformes que se refieren, entre otras materias, a la astronomía, las matemáticas, la zoología, la literatura, la medicina o la utilización de diversas especies vegetales, parece ser que conocían, como ya veremos, al menos la amapola, pues aparece mencionada a menudo.

C.E. Terry y M. Pellens, basándose en una comunicación personal con R. Dougherty, antiguo conservador de la colección de arte babilónico de la Universidad de Yale, expresaron la idea de que los antiguos sumerios: "…*must have known opium as they had an ideogram HUL-GIL which signified this*

(1998/1999)." *Vegetation, History and Archaeobotany* nº 9, 2000, p. 46. Esta revista ofrece a modo de resumen anual un listado de plantas aparecidas en distintos yacimientos arqueológicos a nivel mundial.

[95] KROLL, H. "Südosteuropa" en Van Zeist, W., Wasylikowa, K. y Behre, K. (Ed.), 1991, pp. 166-167; "Kulturpflazen von Kalapodi." *Archäologischer Anzeiger*, nº2, 1993, p. 168; HALSTEAD, P. "The North-South divide: regional paths to complexity in Prehistoric Greece" en MATHERS, C. y STODDART, S. (Ed.), 1994, p. 201 y 204; LINDAHL JENSEN, B., LAGERAS, P. y REGNELL, M. "A deposition of bark vessels, flax and opium poppy from 2500 B.P. in Sallerup, Southern Swedwen." *Pact*, vol. 50, pp. 305-318, 1996; MILLER, J.J., DICKSON, J.H., y DIXON, T. "Unusual food plants from Oakbank Crannog, Loch Tay, Scottish Highlands: cloudberry, opium poppy and spelt wheat." *Antiquity*, vol. 72, nº 278, pp. 805-811, 1998.

drug"[96]. Siendo además de la opinión de que los asirios habían reutilizado determinados signos de la escritura sumeria entremezclándolos con sus propias palabras. En realidad R. Dougherty había señalado que para él:

> "… *the basic meaning of the sign HUL is "joy", "rejoicing". GIL as a single ideogram represented a number of plants, but its meaning in the ideogram for "opium" is difficult to determine with exactness. It may be suggested in a very tentative way that the Sumerians in their system of pictographic writing endeavored to depict the power of opium to produce a sense of delight or satisfaction*" (KRIKORIAN, A.D. 1975:98).

No obstante, pese a las dudas de R. Dougherty la propuesta por la cual este pueblo había conocido el opio fue rápidamente aceptada. Casualmente, entre las tablillas de arcilla que vieron la luz durante las excavaciones realizadas durante la primera mitad del siglo XX en Nippur, centro espiritual del mundo sumerio, y en concreto en una de ellas de carácter médico, fechada en torno al final del tercer milenio[97], H.G. Aslinger y W.F. Tompkins plantearon que la recogida del jugo de una planta allí mencionada –muy temprano en la mañana- evidenciaba su conocimiento y cultivo en dicha época. Ésta aparecía representada mediante el signo, "*Gil*" por lo que creían se trataba de *P.*

[96] TERRY, C.E. y PELLENS, M. *The opium problem,* 1928, p. 54 citado en KRIKORIAN, A.D. "Were the opium poppy and opium known in the Ancient Near East?" *Journal of History of Biology*, 1975, p. 98.
[97] KRITICOS, P.G. y PAPADAKI, S.P "The history of the poppy and of opium and their expansion in antiquity in eastern Mediterranean area." *Bulletin on Narcotics*, Vol. XIX, nº 3, 1967, p. 37; MERLIN, M.D. *On the trail of the ancient opium poppy*. 1983, pp. 153. A. Escohotado cita, basándose en A. Lindesmith, que estas tablillas fueron localizadas en Uruk, quizás sea un error ya que todos los estudios

somniferum, siendo además de la opinión de que los babilonios, herederos de los asirios extendieron su conocimiento hacia Persia y Egipto[98].

Uno de los primeros traductores de estas tablillas, R. Campbell Thompson, identificaba los ideogramas *Hul-Gil* con esta droga al traducir en las tablillas médicas asirias de la Real Biblioteca de Asurbanipal en Nínive -datadas entre el 668-626 a. de C.- un sistema similar al mencionado para la recolección del jugo de la adormidera, al tiempo que señalaba el elevado número de veces en que la amapola o el opio eran mencionados, e incluso comentaba qué partes de la planta fueron empleadas. Finalmente sugería que esta planta había recibido distintos nombres en las tablillas médicas, acerca de los cuales pensaba que existían pocas dudas respecto de su asimilación al opio y la adormidera[99].

Esta hipótesis, que en un principio es aceptada, fue puesta en entredicho en la revisión efectuada por A. D. Krikorian, aunque en ella se basaron C.H. Terry y M. Pellens, para elaborar su teoría por la cual la droga ya era anteriormente conocida en época sumeria (KRIKORIAN, A.D. 1975:96-99) y otros autores como G. Contenau (CONTENAU, G. 1940:54-55), T. Williams[100], A. Fields[101], G. Sonnedecker[102], P.G. Kriticos y S.P. Papadaki

---

hasta ahora realizados citan la ciudad-estado de Nippur. LINDESMITH, A. *The addict and the law*, 1965, p. 207 citado en ESCOHOTADO, A. *op. cit.*, 1998, p. 73.

[98] ANSLINGER, H.G. y TOMPKINS, W.F. *The traffic in narcotics*, 1953, p. 1 citado en KRITICOS, P.G. y PAPADAKI, S.P. *op. cit.*, 1967, p. 37.

[99] CAMPBELL THOMPSON, R. *The Assyrian herbal*, 1924, pp. 42-47; *A dictionary of Assyrian Botany*, 1949, pp. 223-229.

[100] WILLIAMS, T. *Drugs from plants*, 1947 citado en Merlin, M.D. *op. cit.*, 1983, pp. 155.

[101] FIELDS, A. "The story of opium." *The Merck report*, nº 58, 1949, p. 4 citado en KRIKORIAN, A.D. *op. cit.*, 1975, p. 98.

(KRITICOS, P.G. y PAPADAKI, S.P. 1967:37) o, más recientemente, A. Boustany (BOUSTANY, A. 1993:46).

A.D. Krikorian señaló que la asimilación de *Gil* y *Hul* por amapola es errónea pues, al parecer, R.C. Thompson únicamente estaba citando parte de un artículo de comienzos del siglo XIX, de carácter anónimo, que bajo el título "*Description of the culture of white poppy and preparations of opium, as practised in the province of Bihar*" fue publicado en *Asiatic Journal* y posteriormente recogido -a mediados de dicho siglo prácticamente con las mismas palabras- en el compendio de William Rhind "*A history of the vegetable kingdom*"[103]. En realidad R. Campbell Thompson mientras traducía una sección de una antigua tablilla, comentaría la manera de recoger el opio por parte de las mujeres mayores y los niños que practicaban un corte en la adormidera al objeto de recoger su jugo; así que lo que verdaderamente había hecho era ilustrar, según M. Merlin, la traducción que estaba haciendo con ese comentario: "… *the drug kanasû (is) like the mandrake, its juice children and women gather*" (CAMPBELL THOMPSON, R. 1924:43). De hecho, la planta denominada *kanasû* todavía no ha sido identificada (MERLIN, M.D. 1983:156) y probablemente estaba realizando una comparación. Posiblemente el error de C.H. Terry y M. Pellens se deba a la dificultad de leer la obra de R. Campbell Thompson debido a la mala calidad de la edición, directamente a mano, como tuvimos ocasión de comprobar y que para A.D. Krikorian:

---

[102] SONNEDEKER, G. "Emergence of the concept of opiate addiction." *Journal Mondial de Pharmacie*, 3, 1962, p. 277 citado en KRITICOS, P.G. y PAPADAKI, S.P. *op. cit*., 1967, p. 38.

"… *it becomes clear that Terry and Pellens carelessly read the difficult-to-decipher volume, wich is not professionally printed but is in handwriting poorly reproduced by some means reminiscent of mimeographing*" (KRIKORIAN, A.D. 1975:97).

De todas formas a partir de ellos muchos autores van a perpetuar el error.

A.D. Krikorian fue aún más lejos en la revisión que efectuó pues también modificaba la hasta entonces evidencia lingüística que sugería la relación de la droga y *P. somniferum* con los signos *Hul* y *Gil* o cualquier otro ideograma del antiguo Próximo Oriente. Basándose en un diccionario más moderno, el elaborado por el Instituto Orientalista de Chicago, realiza un nuevo análisis de dichos signos llegando a la conclusión de que las traducciones de R.C. Thompson se encontraban desfasadas:

"… *thus the cuneiform sign which Thompson read and transliterated as HÚL is now trasliterated as HÚL when it means to rejoice (Sumerian hul. Akkadian hadu), but UKÜS when (as in the present context) it means "cucumber" (Sumerian ukús, Akkadian qissû). The sign is also used a determinative or semantic indicator prefixed to a*

[103] ANÓNIMO. "Description of the culture of white poppy and preparations of opium, as practised in the province of Bihar" *Asiatic Journal*, vol. 3, pp. 26-27, 1817 y RHIND, W. *A history of the vegetable kingdom*, 1868, p. 547 citados en MERLIN, M.D. *op. cit*., 1983, p. 156.

plant name to show it is a cucumberlike plant.(…) Similarly, GIL, now GÍL…" (KRIKORIAN, A.D. 1975:100-101).

Para reafirmar su hipótesis se basa en una comunicación manuscrita de E. Reisner, asirióloga y flóloga del Instituto Orientalista de Chicago, donde exponía que:

"… *no word either in Akkadian or sumerian has definitely been identified as opium poppy. As for the Sumerogram Hul-Gil meaning "joy plant", I have to say that this is completely erroneous. Indeed, the first sign is UKÚS "cucumber" In the lexical list of the Babylonians, many varietys of this UKÚS are listed and we really have no idea which variety is which*" (*Ibid*. 102-103).

No obstante, incluso el propio A.D. Krikorian advierte que ante el parecido que existe entre las cápsulas del pepino (cucumber) y las de la adormidera, no se puede afirmar con seguridad si se trata de una especie u otra. Tanto es así que tras consultar con E. Reiner, especialista en el mundo sumerio, ésta llamaba la atención sobre dicho parecido aunque prefería no pronunciarse sobre cuál era concretamente la palabra que en acadio significaba amapola y mucho menos la amapola somnífera (*Ibid*. 104). Por tanto, pese a la rotundidad con la que se expresaban sobre el error de traducción, la semejanza entre las cápsulas del pepino y de la adormidera permitía albergar dudas sobre a cuál de las dos se aludía.

El análisis de A.D. Krikorian también incluía una crítica a una pequeña parte de los materiales iconográficos que se habían localizado hasta ese momento, aunque en este caso era bastante parcial, pues se refería a unas pocas piezas. Este autor criticaba especialmente los conocidos bajorrelieves asirios, de entre los siglos IX al VII a. de C., rescatados de sus palacios. Las figuras allí representadas han sido interpretadas como personajes que realizan actos religiosos y en las cuales podemos observar que portan, entre otras plantas, lo que parece una adormidera (ZENDER, J. 1928:380) e incluso se ha dicho que también pudiera haber mandrágora, *Mandragora officinarum*. Es más, para destacar su relación con el mundo onírico, J. Zender observa en un bajorrelieve asirio -que J.L Brau identifica con el rey Tiglatpileser II, del siglo IX. a. de C.-[104], que aparece:

> "…*une personne couchée, auprés de laquelle se tient un prêtre ou bien le roi tenant au –dessus du dormeur un bouquet de pavots. Ceci semble démontrer que le pouvoir hypnogène du pavot était connu des Assyriens."*

Esto unido a la presencia de unos cilindro-sellos que también representan amapolas llevaron a J. Zender a opinar que:

[104] BETTONICA, L. "La milenaria e inconclusa historia de las drogas." *Historia y Vida* nº 29, 1970, p. 12; BRAU, J.L. *op. cit.,* 1974, p. 12.

"… ceci prouve que le Papaver somniferum ou une de ses variétés jouaient un grand rôle dans la vie des Assyriens" (ZENDER, J. 1928:380). (El subrayado es nuestro)

No obstante, A.D. Krikorian aunque aceptaba que, en un análisis somero, estos bajorrelieves únicamente mostraban figuras que parecían sostener cápsulas maduras de adormidera, no estaba convencido. Basaba su opinión, entre otros motivos, en que hasta ese momento no se habían encontrado evidencias arqueológicas que denotaran su presencia en la zona (KRIKORIAN, A.D. 1975:104 y 113), algo que en ese mismo año, 1975, iba a cambiar.

A pesar de las dudas de A.D. Krikorian, otros conocidos investigadores como S. Marinatos señalaron que la diosa Nisaba a menudo era representada en Asiria y Babilonia con amapolas creciendo de sus hombros[105], posiblemente la misma divinidad que J. Zender encuentra representada en un cilindro-sello y de cuyos hombros igualmente crecen gavillas de amapola (ZENDER, J. 1928:380), lo que coincide con la opinión de K. Steier sobre la existencia de cabezas de adormidera entre los cilindro-sellos babilónicos, es decir con bastante anterioridad (mediados del segundo milenio) al Imperio Nuevo asirio, lo que evidenciaría que dicho conocimiento se tiene, al menos, desde esa época[106].

[105] MARINATOS, S. *The Creto-Mycenean religion*, 1948, p. 85 citado en KRITIKOS, P.G. y PAPADAKI, S.P. *op. cit*., 1967, p. 38.
[106] STEIER, K. en PAULY, A.F. y WISSOWA, G. *Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der Classischen Altertumwissenchaften*, 1932, vol. XV, tomo 2, p. 2435.

Como se puede apreciar, parece que las representaciones en relieve dejan menos dudas que los textos escritos sobre el conocimiento de la adormidera en el mundo mesopotámico, al menos con mayor seguridad en Asiria y Babilonia. No debemos dejar de mencionar la representación en relieve de un sacerdote o adorador, que algunos creen que representa a Sargón II (siglo VIII a. de C.) en el templo de Khorsabad, quien porta en una de sus manos, invertidas, tres flores que antiguamente se pensaba que eran granadas y que hoy día se aceptan como amapolas[107]. La coincidencia en la representación de un sacerdote y de las amapolas nos lleva directamente a un ritual religioso, donde esta planta tendría un destacado papel. Otras representaciones como diosas aladas, los célebres seres alados antropomorfos o las representaciones de sacerdotes con cabeza de águila y alas, nos llevan a preguntarnos si no estaremos ante una plasmación de las experiencias derivadas del consumo de algún tipo de planta con capacidades alteradoras de la consciencia, es decir, una especie de "vuelo chamánico" en el que la persona cree que vuela, como veremos en épocas posteriores con las brujas medievales, y donde se entra en contacto con seres fantásticos de carácter divino. Las alas curiosamente son una constante en las representaciones de carácter religioso o mitológico del Próximo Oriente.

[107] En la actualidad estos relieves se encuentran repartidos por varios museos. Uno de dichos relieves, que hemos podido examinar, se encuentra actualmente en el Museo del Louvre donde se identifica dicha flor como "pavot", es decir, amapola. Otros se encuentra en el British Museum, sin que se especifique nada acerca del personaje allí representado ni, por supuesto, de la flor.

Para Sumer los datos son más inciertos, aunque es muy probable que, igualmente, el conocimiento de este tipo de planta fuera temprano; sería extraño que no fuera así encontrándonos en la misma región y en uno de los primeros focos de domesticación de las plantas.

Finalmente, en 1975 la arqueología vino a aportar un dato muy importante que ayudaba a aclarar el panorama. M Tosi encontró restos de amapola (black poppy) en las excavaciones efectuadas en la antigua ciudad de Hansalu, al noroeste de Irán, destruida hacia el 800 a. de C., y datados en torno al primer milenio a. de C. (TOSI, M. 1975:186). Aunque en el informe del proyecto no se cita su correspondiente nombre científico, J. Schultze-Motel señala que la variedad localizada es *P. somniferum*. (SCHULTZE-MOTEL, J. 1994:40). Este dato, apenas reflejado en la literatura especializada, despeja un poco más las dudas que pesan sobre la existencia de esta planta en esta zona durante la Antigüedad.

5.1.2.3. Península de Anatolia.

Muy cerca de Mesopotamia, en la Península de Anatolia, nos encontramos con el pueblo Hitita, en el que también se ha rastreado la posible presencia de esta planta. Cabe destacar el hallazgo de dos prendedores de oro cuya cronología se remonta a dicho período (1400-1200 a. de C.), a los cuales R.S. Merrillees identifica como representaciones de cápsulas de adormidera secas e incluso señala la posible existencia de objetos semejantes hacia el III-II

milenio basándose en la forma de otro prendedor de oro de cabeza lobulada[108]. Finalmente, apunta que en un bajorrelieve de Sakçegözü (Turquía) aparece un personaje masculino barbudo, en procesión, sosteniendo en su mano derecha: "…*an oval object with a broad, low, flattopped crown*" y considera que a lo que más se parece es a una cápsula de adormidera (MERRILLEES, R.S. 1979:168).

Es curioso que las representaciones en relieves, donde se ha identificado esta planta, aparece siempre ligada a personajes o situaciones especiales: un rey, una diosa o un probable sacerdote; lo que nos llevaría a su utilización en rituales religiosos, pero también a un posible control o instrumentalización por parte de una minoría religiosa y/o política. Posteriormente, tendremos la ocasión de apreciar más claramente esta instrumentalización en otros cultos y con otras plantas.

Por otra parte, en las ruinas del palacio de Beycesultán en la costa sur del Mar Negro, dentro de la Península de Anatolia, que fue destruido por un incendio hacia el 1900 a. de C., se localizaron en un vaso identificado como "*footed bowl*" o como un tambor (MERLIN, M. 1983:161), varias semillas de *P. somniferum*[109], lo que en su momento planteó dudas al respecto, especialmente tras los análisis del laboratorio de Kew Garden en Londres que llegaba a sugerir una posible intrusión en el yacimiento debido a que, hasta

[108] MERRILLEES, R.S. "Opium again in Antiquity." *Levant*, nº 11, 1979, p. 168; MERLIN, M.D. *op. cit*., 1983, p. 162 y 237.
[109] KARAGEORGHIS, V. "A twelfth-century BC opium pipe from Kition." *Antiquity*, vol. 50, nº 198, 1976, p. 127; MERRILLEES, R.S. *op. cit*., 1979, p. 168; MERLIN, M.D. *op. cit*., 1983, pp. 160-161.

entonces, no se había encontrado resto alguno o semilla en este área. No obstante, y aunque la correcta evidencia estratigráfica no dejaba lugar a dudas, S. Lloyd, la persona que dirigió la excavación, decidió no recoger el dato en la memoria final, señalando simplemente que se trataban de semillas del género Papaver. No deja de ser curioso que S. Lloyd decidiera no publicar el dato pero sí se lo trasmitiría, en comunicación oral, a otra persona. Probablemente, el posible impacto que supondría la evidencia arqueológica en la sociedad de su época, pudo haberle disuadido[110].

Recientes investigaciones llevadas a cabo en la antigua ciudad de Troya y en el cercano yacimiento de Kumtepe, han puesto de manifiesto la existencia de restos de semillas carbonizadas que apuntan dos posibilidades, por un lado, *P. rhoeas* y, por otro, *P. dubium,* ésta última con mayor número de probabilidades, descartando S. Riehl, absolutamente, que se trate *P. somniferum* (RIEHL, S. 1999:105). Sin embargo, no hay que olvidar que *P. rhoeas*, aunque se necesite una mayor cantidad, tiene también efectos somníferos y adormecedores, según Dioscórides o Plinio[111]. Lo mismo se puede decir de las semillas que aparecieron en el asentamiento de Thermi, en la isla de Lesbos, pertenecientes también, como señala W. Lamb, probablemente a *P. rhoeas* (LAMB, W. 1936:217).

[110] Seton Lloyd comunicación personal a M. Merlin 14/1/77 en MERLIN, M.D. *op. cit*., 1983, p. 161.
[111] Dioscórides, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 63. "También su decocción aplicada como fomento, es un somnífero" (Traducción de M. García Valdés, Madrid, 1998); Plinio, *Natural history*, XX, 77, 204. "C*apita quinque decocta in vini tribus heminis pota et somnum faciunt*" (Edición de W.H. Jones. Londres, 1989).

5.1.2.4. Otras zonas de Asia

En el desierto de Karakum de Turkmenistán, Asia Central, un grupo de arqueólogos rusos descubrió en el gran complejo monumental de Bactriana-Margiana, fechado a finales del segundo milenio, una serie de vasijas rituales en cuyo interior se encontraron, por un lado, restos de polen del género *Papaver* y efedra –*Ephedra*- y, por otro, efedra y cáñamo –*Cannabis-,* como ya señalamos anteriormente.

En el caso de la amapola, se localizaron en el área denominada Togolok 21, un templo, que V. Sariadini define como: *"…the "cathedral temple" of the whole Margianan system*" (SARIADINI, V. 1999:308). En el área central de este templo se descubrió que la habitación 34, contenía: "…*a special brick stand with large pythos-type vessels*" (SARIADINI, V. 1994:392). El estudio de los restos orgánicos que se encontraban en el interior de estas vasijas determinó la presencia de, además de efedra, restos de polen de amapola. En la misma habitación se encontró un tubo de hueso con imágenes grabadas de ojos exageradamente grandes (que este investigador relacionaba con algún tipo de estado alucinatorio) en cuyo interior también se encontraron elevadas concentraciones de este polen. La localización en este mismo complejo de otra serie de objetos llevaría, según V. Sariadini, a la idea de un consumo de estas substancias asociado a los rituales que allí se efectuarían y que estarían

relacionados con una bebida alucinógena del tipo del *soma/haoma*[112], que estudiaremos más adelante.

En otras zonas de Asia desde muy antiguo (entre el octavo y sexto milenio) aparecen semillas de amapola, pero sin que se pueda definir claramente a que especie pertenecen. Entre ellas se encuentran: Cafer Höyük, al sureste de Turquía, junto al Eúfrates; Abu Hureyra, al noreste de Siria, también junto al río Eúfrates y El Kown II-Caracol, situado entre Palmira y Raqqa en Siria (DE MOULINS, D. 1997:64, 70, 115, 155, 157 y 165). Habrá que esperar hasta que futuras investigaciones definan claramente la especie pues, salvo la identificación de M. Tosi y la de S. Lloyd -no recogida en la memoria final-, los otros hallazgos únicamente definen el género al que pertenece esta especie, sin especificar el tipo.

5.1.2.5. Egipto

Como veremos al hablar de Chipre, en el país de las pirámides el conocimiento de *P. somniferum* ha sido bastante polémico debido a que, hasta la fecha, no se ha encontrado evidencias claras de su presencia durante la etapa antigua, vinculándosela a su difusión por el mundo Egeo y Próximo Oriental como planteó R.S. Merrillees[113].

[112] SARIADINI, V. "Temples of Bronce Age Margiana: tradition of ritual architecture." *Antiquity*, vol. 68, nº 259, 1994, p. 391 y "Near Eastern Aryans in Central Asia." *The Journal of Indo-European Studies*, vol. 27, nº 3-4, 1999, pp. 321-322.

[113] MERRILLEES, R.S. "Opium trade in the Bronze Age Levant." *Antiquity*, vol. XXXVI, pp. 287-292, 1962; "Two late cypriote vases." *Opucula Atheniensia*, vol. 38, pp. 1-10, 1968; *Trade and trascendence in Bronze Age Levant*, 1974 y op. cit., 1979, pp. 167-171, entre otros.

Por lo que se refiere a la localización de amapola en yacimientos está plenamente constatada la presencia de *P. rhoeas* desde las primeras dinastías. R. Germer nos informa del hallazgo de semillas de esta especie que fueron descubiertas en un sello de barro de Meidum, de la IV dinastía, comentando que su distribución se localizaba en torno al Bajo Egipto (GERMER, R. 1985:44). De cronología más reciente es el hallazgo mencionado por P.E. Newberry de cuatro de estas semillas en una tumba en Kahun, de la XII dinastía, en la zona del Fayum[114]. No obstante, es a partir de la XVIII dinastía cuando parece que esta planta adquiere un mayor protagonismo en jardines y varios de sus pétalos han sido localizados en momias de ese período, aunque también en algunas de mayor antigüedad[115]. Por otra parte G. Schweinforth destacó también la presencia de esta especie en una tumba de Deir el Bahari. En este caso los restos de la planta se encontraban recubriendo la momia de la princesa Nsykhounsu, esposa del alto sacerdote de la XXII dinastía Amun Pajnodem, en torno al 1085-945 a. de C.[116]. Más semillas de este tipo, pero ya de época griega, también se localizaron en varias tumbas de la zona del Fayum[117].

[114] NEWBERRY, P.E. "The ancient botany" en FLINDERS PETRIE, W.H. *Kahun, Gurob and Hawara*, 1890, pp. 47 y 50; GABRA, S. "Papaver Species and Opium through the Ages." *Bulletin del´ Institut d´Egipte*, nº27, 1954-55, p. 45; BISSET, N.G. *et alii*. "Was opium known in 18th dynasty ancient Egypt? An examination of materials from the tomb of the chief royal architect Kha." *Journal of Ethnopharmacology*, nº 41, 1994, p. 108.

[115] LORET, V. *La flore pharaonique*, 1975, p. 110; POPOV. M.G. "Papaveraceae" en V.L. Komarov (Ed.), 1970, p. 486.

[116] SCHWEINFORTH, G. "De la flore pharaonique." *Bulletin de l´Institut Egyptien*, nº 3, 1883, p. 72 y "Ueber Pflanzenreste aus altaegyptischen Gräbern." *Berichte der Deutschen Botanischen Gesellschaft*, nº 2, 1884, p. 358; GABRA, S. *op. cit*., 1954-55, p. 45; Merlin, M.D. *op.cit*., 1983, p. 272; BISSET, N.G. *et alii*. *op. cit*., 1994, p. 108.

Aunque en época clásica el opio egipcio fue conocido por tebaico (CONTENAU, G. 1940:55), es decir proveniente de Tebas, ciudad que ya Homero, Heródoto o Diodoro[118], señalaban como su lugar originario y que era sinónimo de calidad en el Mediterráneo (tanto es así que Dioscórides o Plinio, entre otros, denunciaron las numerosas falsificaciones que de él se hacían)[119]. No será hasta la etapa Ptolemaica, según demostró D.J. Crawford, cuando su cultivo parezca más seguro, se emplearían sus semillas, el meconio (un preparado con esta planta), o el mismo opio con fines medicinales (CRAWFORD, D.J. 1973:231-232). Curiosamente aparecerá con la dinastía de origen griego, en cuyo país era bien conocida. De hecho, con anterioridad, ya S. Gabra señalaba que su presencia era segura durante la etapa grecorromana, pues en los papiros de *Oxyrrinco* y *Zenon*, así como en el *Petri* III aparecen referencias a esta planta[120].

Ya vimos que R.S. Merrillees hablaba del comercio chipriota de exportación de opio hacia Egipto y que pudiera cultivarse la adormidera a partir de la XVIII dinastía (MERRILLEES, R.S. 1979:169); sin embargo, lo que sí está comprobado es la presencia de *P. rhoeas* durante esas fechas[121] y mucho tiempo antes (GAMAL El-DIN FAHMY, A. 1997). De hecho, por lo general,

---

[117] GEORGIADES, N. "Contribution à l´étude de l´opium egyptien." *Bulletin de l´Institut d´Egypte*, vol. XI, 1918, p. 363; Merlin, M.D. *op. cit*., 1983, p. 272.
[118] Homero, *Odisea*, IV, 227-232; Heródoto, *Historia*, II, 116, 4; Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica*, I, 97, 7.
[119] Dioscórides, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 64, 5-6; Plinio, *Natural history*, XX, 76, 203; CONTENAU, G. *op. cit*., p. 55; ESCOHOTADO, A. *op. cit*., 1998, p. 78.
[120] GABRA, S. *op. cit*., 1954-55, p. 43; KRITIKOS, P.G. y PAPADAKI, S.P. *op. cit*., 1967, p. 36; CRAWFORD, D.J."The opium poppy. A study in ptolemaic agriculture" en Finley, M.I. (Dir.), pp. 223-251, 1973.
[121] GABRA, S. *op. cit*., 1954-55, p. 45-48; Merlin, M.D. *op. cit*., 1983, p. 270-272; MANNICHE, L. *An ancient egyptian herbal*, 1993, p. 130-132; CASAL ARETXABALETA, Mª.B. *La droga en el Antiguo*

podemos encontrar a *P. rhoeas* representada en murales y frescos asociada a la mandrágora y al loto.

Respecto a la adormidera las excavaciones arqueológicas únicamente han sacado a la luz, en 1937, una pequeña cápsula de amapola en una tumba de Deir el-Medina, datada en el reinado de Tutmosis III[122], pero cuya identificación está en duda.

Una de las evidencias hasta hace poco tiempo utilizada para defender la presencia de opio durante la etapa del Imperio Nuevo, consistía en un recipiente de alabastro procedente de la tumba del arquitecto Kha y su esposa Meryt, en Deir el Medina, datada durante el reinado de Amenhotep III, XVIII dinastía. Excepcionalmente esta tumba se encontraba intacta y en su interior apareció una gran cantidad de vasos de alabastro, que aún conservaban diferentes tipos de aceites, algunos de los cuales se encontraban sellados. E. Schiaparelli, el director de la excavación, mandó varias muestras para su análisis al profesor Benedicenti de la Real Universidad de Génova, donde en su departamento de farmacología I. Muzio las analizó (SCHIAPARELLI, E. 1927:154) y posteriormente experimentó con dichas muestras en animales, revelando, según ella, que en la composición, entre otros ingredientes, se encontraban restos de morfina, lo que llevó a I. Muzio a afirmar que la sustancia analizada de origen vegetal contenía opio (MUZIO, I. 1925:114).

Egipto, 1995, p. 29. A. Escohotado señala que el opio es conocido desde el Primer Imperio, suponemos que en realidad se refiere al Imperio Nuevo. (ESCOHOTADO, A. 1998:78).

Aunque esta afirmación provocó bastantes dudas durante mucho tiempo este dato fue empleado para afirmar que la adormidera se encontraba en Egipto por esas fechas. Sin embargo, los últimos análisis con nuevas técnicas siguen sin encontrar trazas de morfina ni tampoco de opio (BISSET, N.G. *et alii*. 1994:99-114). Pese a ello, el mismo autor advierte que, al no haber un registro numerado de los materiales empleados por I. Muzio en el análisis, no se sabe con certeza si en este estudio se examinaron los mismos aceites, lo cual creemos que no deja de ser, al menos, muy curioso. Tras estudiar el sistema empleado por I. Muzio, en los años veinte, para detectar trazas de morfina y opio llegan a la conclusión de que éste es erróneo y apuntaban que, quizás, los efectos sedantes producidos en los animales en los análisis de I. Muzio provenían de otra planta, el comino -*Cuminum cyminum*-, aunque también se pueda deber al cilantro -*Coriandrum sativum*-, o el eneldo -*Anethum graveolens*-, todas ellas presentes durante la dinastía XVIII.

A favor del primer tipo se encuentra el hallazgo en la misma tumba de Kha de un cesto con semillas en su interior (BISSET, N.G. *et alii*. 1994:105-109). Partiendo de esta base también efectuaron una crítica a los análisis realizados, hasta ese momento, de los restos orgánicos localizados en varias vasijas de base anillada, que habrían servido para contener la célebre droga en opinión de R.S. Merrillees, como ya tuvimos ocasión de examinar, dado que éste era uno de los argumentos que empleó para defender su hipótesis. A

[122] BRUYÈRE, B. Rapport sur les fouilles de Deir el Medineh (1934-1935). Deuxieme partie. La nécropole de l´Est, 1937, pp. 109 y 201; MERRILLEES, R.S. *op. cit*., 1968, p. 155; MERLIN, M. *op. cit*.,

pesar de las dudas expuestas por N.G. Bisset y el resto de los miembros del equipo en lo que se refería al resultado de dichos análisis, nuevos exámenes efectuados igualmente en vasijas anilladas, de procedencia probablemente egipcia -según R.S. Merrillees- y cuya cronología se remonta a los siglos XVI y XV a. de C., parecen darle la razón pues contuvieron algún tipo de líquido del cual el opio formaba parte[123]. Ello no quiere decir, matiza R.S. Merrillees, que necesariamente su contenido original fuera éste, dada la posibilidad de la reutilización de las vasijas aunque:

> "…*it is much more likely that these Cypriot Base-ring juglets were produced to contain and transport opium. Certainly the ancient Cypriots could have devised no more effective means of advertising than to model vessels used to contain opium on the poppy capsule itself*" (MERRILLEES, R.S. 1999).

Una de las fuentes de información más empleadas para defender la presencia de la adormidera en el Antiguo Egipto es el conocido *Papiro Ebers*, descubierto en Tebas por G. M. Ebers en el siglo XIX. En este papiro cuya cronología gira alrededor del 1500 a. de C., aparecen notas concretas referentes, entre otras muchas plantas, a lo que se cree es la adormidera y su utilización medicinal. Las primeras razones para esta creencia las manifestaba,

---

1983, p. 278; BISSET, N.G. *et alii*. *op. cit*., 1994, p. 108.

[123] KOSCHEL, K. "Opium alkaloids in a Cypriote base ring I vessel (Bilbil) of the Middle Bronze Age from Egypt." *Ägypten und Levante,* vol. 6, 1996, pp. 159-166 y BISSET *et alii*. "The presence of opium in a 3500 year old Cypriote base ring juglet." *Ägypten und Levante,* vol. 6, 1996, pp. 203-204 citados en MERRILLEES, R.S. "Opium for the masses: how the ancients got high." *Archaeology Odyssey*, vol. 2, nº 1, 1999.

a fines del s. XIX, F. Unger cuando señalaba que Plinio comentaba que los antiguos egipcios conocían el opio (LORET, V. 1975:110) y H.L. Emil Lüring cuando proponía que la palabra *shepen* pudo haber definido a la amapola[124], aunque V. Loret matizaba que se necesitaban aún más pruebas para afirmar esta idea (LORET, V. 1975:110).

Varios años después S. Gabra, retoma esta cuestión y analiza esta palabra comparándola no sólo con este papiro sino también con el *Smith* y a su vez con papiros médicos de etapa copta, llegando a la conclusión de que en su origen esta palabra podría haber hecho referencia a *P. rhoeas* pero que con el transcurrir del tiempo pasó a designar a *P. somniferum*. Además, según S. Gabra, era el símbolo de Serapis, al menos durante el período grecorromano. Incluso plantea que la palabra *shepenn* fue el término empleado para referirse a las cápsulas de *P. somniferum*, mientras que *shepenn-dsr* podría relacionarse con las flores de *P. rhoeas* (GABRA, S. 1954-55). A esto se añade el dato que sostienen P.G. Kriticos y S.P. Papadaki de que su jugo posiblemente se conocería por *seter-seref* (KRITICOS, P.G. y PAPADAKI, S.P. 1967:37) y otro, de L. Manniche que opina que sus semillas formarían parte de un ungüento (MANNICHE, L. 1993:131). Sin embargo, para autores como R. Germer o L. Keimer siguen existiendo dudas al respecto, pues su fraseología

[124] EMIL LÜRING, H.L. Die über die medicinischen KenntnisIe der alten Ägypter berichtenden Papyri verglichen mit den medicinischen Schriften griechischer und römischer Autoren. 1888, p. 45; GABRA, S. *op. cit*., 48.

arcaica impide la identificación clara de las referencias que en él se encuentran[125].

En general, la idea por la cual se relaciona a *P. somniferum* con la palabra *shepen* parte únicamente de su presencia en una extraña receta, cuya finalidad es la de cesar el llanto de los niños durante la fase de dentición. N.G. Bisset destaca que es el único remedio médico de uso interno, es decir, ingerido, que menciona esta palabra y nos señala también que R. Germer indicaba que el resto de las prescripciones donde se incluían eran de uso externo[126] y que aún no existía una identificación exacta de esta palabra y mucho menos se podía establecer una relación directa con *P. somniferum*; extremo éste con el que N.G. Bisset estaba de acuerdo.

A. Escohotado señala que hay una leyenda, que se encuentra en el papiro *Ebers*, donde se cuenta que la sacerdotisa Tefnut curó una jaqueca del dios Ra empleando un té hecho con las cabezas de esta planta, es decir, de la amapola, aunque él la identifica con la adormidera (ESCOHOTADO, A. 1998:77). Sin embargo no parecen existir evidencias sólidas de su presencia en esta zona en tiempos tan antiguos y podría referirse a *P. rhoeas.* Generalmente se cree que solamente *P. somniferum* y *P. setigerum* producen morfina, aunque esto no es del todo correcto. Recientes investigaciones ponen de manifiesto que tanto *P. decaisnei* Hoschst. y Steudel, *P. gracile* Boiss y *P.*

[125] KEIMER, L. *Die Gartenpflazen im alten Ägypten*. Band. II, 1984, pp. 31-33; GERMER, R. *Flora des pharaonischen Ägypten*, 1985, pp. 44-45.

cylindricum también contienen este alcaloide pero en menor cantidad (BISSET, N.G. *et alii*. 1994:109). Por lo que se refiere a *P. rhoeas*, M. Popov mantiene que contiene: *"…rhoeadine and a slight quantity of morphine, often used as soporific*" (POPOV, M. 1970:486), por lo que también podría ser *P. rhoeas.*

Como en el mundo griego, en Egipto tampoco faltan representaciones de esta planta tanto en collares y pendientes como en amuletos, aunque al igual que sucede con los bajorrelieves asirios tampoco este aspecto escapa a la falta de acuerdo entre los investigadores, pues la especie exacta está sujeta a varias interpretaciones (CASAL ARETXABALETA, Mª.B. 1997:34). No obstante, por lo que se refiere a su representación mural, puede decirse que prácticamente todos los investigadores están de acuerdo en que se trata de *P. rhoeas.*

Uno de estos ejemplos lo tenemos en una estatuilla hallada en la tumba del mencionado arquitecto Kha, que se encuentra adornada por un collar del que cuelgan cápsulas de amapola[127]. Es bien sabido, como vimos, el hallazgo del ungüento encontrado en la tumba de este arquitecto en el cual, inicialmente, se encontraron trazas de morfina. Sin embargo, prácticamente, no se hace mención a esta pieza siendo realmente un dato muy importante, puesto que supondría que la evidencia señalada por I. Muzio podría haber sido correcta, ya que señalaría la presencia de esta planta en Egipto a finales del

[126] Estas prescripciones consistirían en usar la planta como sedante para heridas, abscesos o problemas de exantemas en el cuero cabelludo (Ebers, 440, 443, 445 y Smith 46). GABRA, S. *op. cit*., 1954-55, p. 50; BISSET, N.G. *et alii*. *op. cit*., 1994, p. 109.

Bronce. No obstante aún haría falta definir el tipo exacto al que pertenece y todo parece apuntar hacia *P. rhoeas.*

Otro ejemplo lo podemos encontrar en otra pieza localizada en Saqqara durante la excavación de una tumba del final de la XVIII dinastía, concretamente la de Teti. Entre los distintos materiales que vieron la luz se halló una pequeña estatua de madera representando a un niño que para los arqueólogos que excavaron el yacimiento, presentaba claras reminiscencias del periodo del reinado de Akhenatón[128]. De particular interés son los pendientes que cuelgan de sus orejas pues las formas son similares a las cápsulas de la amapola. De hecho, en la tumba de Tutankhamón se localizaron unos pendientes entre cuyos adornos figura la amapola (CASAL ARETXABALETA, Mª.B. 1995:31). Incluso unos pendientes y un collar de la XX dinastía, localizados en la tumba del rey Siphtah y la reina Tauosrit en Biban el-Molouk, en el desierto cercano al valle de Tebas, señalan ya la presencia de esta planta en Egipto. Para S. Gabra, en el primer caso, los siete frutos que cuelgan de un eje central con lo que parecen ser cortes en las cápsulas apuntan en esta dirección, en tanto que el collar fue realizado tomando la forma de las cápsulas de esta planta[129]. Finalmente, siguiendo a P.G. Kriticos y S.P. Papadaki, un cierto número de vasos de porcelana azul egipcia con lo que se puede interpretar como cabezas de amapola, fueron encontrados en una

[127] MERLIN, M.D. *op. cit*., 1983, p. 261; CASAL ARETXABALETA, Mª.B. *op. cit*., 1995, pp. 29-30 y "Alucinógenos para viajar con los dioses." *Misterios de la arqueología y el pasado*, nº 7, 1997, p. 34.
[128] QUIBEL, J. E. y HARTER, A.G. *Excavations at Saqqara: the Teti pyramid, north side*, 1927, pp. 37-38 citado en MERLIN, M.D. *op. cit*., 1983, p. 264.
[129] GABRA, S. *op. cit*., 1954-55, pp. 40-41; MERRILLEES, R.S. *op. cit*., 1962, p. 291; MERLIN, M.D. *op. cit*., 1983, p. 268.

tumba, de la XVIII dinastía, en Tell el-Amarna[130]. Por último, tampoco faltan representaciones en objetos domésticos como una cucharilla de cosméticos procedente de la necrópolis de Gurna, entre otros (CASAL ARETXABALETA, Mª.B. 1995:31).

En cuanto a su representación en las paredes de tumbas y otros monumentos, es de destacar su elevada presencia durante las dinastías XVIII a la XXII, como anteriormente manifestó S. Gabra, matizando que: "… *time of Akhenatón and Tut Ankh Amon, shows very often the Papaver rhoeas as wild plant as well as, cultived plant*" (GABRA, S. 1954-55:46).

Ejemplos de *P. rhoeas* salvaje los encontramos entre las figuras que cubrían el suelo del Palacio Real de Amarna, mientras que de la cultivada pueden encontrarse muestras en una escena de jardín pintada en un cofre de la tumba del faraón Tutankhamón, donde se muestra al joven faraón y a su esposa, Ankhesempaamón. La escena se encuentra dividida en dos partes, en la superior se observa como la reina sostiene dos ramos de flores, formado por papiro, loto y amapola, frente al faraón en una actitud de ofrecimiento; mientras que en la inferior puede apreciarse como son dos mujeres quienes recolectan tanto amapola como mandrágora[131].

[130] KRITIKOS, P.G. y PAPADAKI, S.P. *op. cit*., 1967, p. 36; GABRA, S. *op. cit*., 1954-55, p. 43; MERLIN, M.D. *op. cit*., 1983, p. 270.
[131] EMBODEN, W.A. "The sacred journey in Dinastic Egypt: Shamanistic trance in the context of the narcotic water lily and the mandrake." *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 21, 1989, p. 70; MANNICHE, L. *op. cit*., 1993, p. 14.

Otras muestras de este tipo de figuras las podemos encontrar en varias tumbas de la necrópolis tebana, como la del escriba Userhat de la XVIII dinastía o la del antiguo gobernador y ministro Ramose de la XIX dinastía (CASAL ARETXABALETA, Mª.B. 1995:31). En ocasiones se representa asociada a otras especies vegetales tales como la mandrágora o el loto, caso de la tumba de Nebamón e Ipuky, pertenecientes a la XVIII dinastía[132], o en el Palacio de Hawata también perteneciente al período del Reino Nuevo (GEORGIADES, N. 1918:363), o el aciano y la mandrágora como en la de tumba de Sennedjem, perteneciente a la XIX dinastía (GABRA, S. 1954-55:47-48), entre otras.

Como hemos podido comprobar la presencia de *P. rhoeas* era conocida en Egipto desde muy antiguo, pero lo que no está nada claro es por qué se acentúa su presencia a partir de la XVIII dinastía. A la vista de los hallazgos todo señala a que fue *P. rhoeas* la que tuvo mayor protagonismo y que quizá con posterioridad se confundiera con *P. somniferum*, como ya adelantaba S. Gabra hace cincuenta años.

[132] EMBODEN, W. "The sacred narcotic lily of the Nile: Nymphaea caerulea." *Economic Botany*, Vol. 32, nº 4, 1978, p. 404 y *op. cit.*, 1989, p. 73; CASAL ARETXABALETA, Mª.B. *op. cit.*, 1995, p. 31.

5.1.2.6. El Mundo Griego

5.1.2.6.1. Creta.

Por lo que se refiere al mundo Mediterráneo, la presencia de la adormidera está claramente constatada por el hallazgo en Gazi, Creta, de una serie de figurillas, catalogadas como diosas, datadas hacia el 1250 a. de C. (Minoico tardío III). Entre estas figuras de manos levantadas destaca una, cuya cabeza se encuentra coronada con una diadema de tres adormideras, de una altura de unos 7,75, cm sin contar con las espigas de la papaverácea que alcanzan los 2 cm, representación que parece indicar la importancia religiosa y las virtudes mágicas que atribuyen a esta planta. Aunque anteriormente S. Marinatos, en 1936, había llamado la atención sobre este personaje, no sería hasta el profundo estudio de la pieza llevado a cabo por P.G. Kritikos, en 1960, cuando se llegase a las siguientes observaciones:

1. Las tres espigas de la cabeza son, en efecto, cápsulas de amapola.

2. Los profundos cortes que en ellas se aprecian, junto a la coloración semejante al jugo de una amapola seca, representa una de las más típicas formas de extraer el opio, práctica ésta que, posteriormente, Dioscórides reflejaba en su *De Materia médica*[133] y que puede observarse, con anterioridad, para otras especies vegetales en Teofrasto[134].

[133] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 64, 7.
[134] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, IX, 8, 2.

3. La diosa parece tener los ojos cerrados, como si estuviera durmiendo, a lo que se suma el efecto sonriente provocado por los pliegues de sus mejillas y la aparente falta de vida de sus labios.

4. Al mismo tiempo este investigador señalaba que la presencia de un “vaso tubular”, localizado en el mismo área, que formaba parte del equipo de la diosa, de acuerdo con S. Marinatos, tuvo como función la de servir como inhalador en preparaciones de opio; a lo que hay que añadir que en la habitación, presuntamente sagrada, donde se encontró la figura, había restos de carbón por el suelo y que no tenía puertas ni ventanas, accediéndose a su interior desde la parte superior.

Tras este análisis P.G. Kriticos concluía que el sistema empleado para extraer el opio aún era visible en algunas zonas de la India, a comienzos del siglo XX. También señalaba que el uso del opio con propósitos religiosos era bien conocido en Creta desde mucho antes de lo señalado en la bibliografía, apuntando que los objetos asociados a esta escultura indican que posiblemente el opio fuera utilizado usando los vapores derivados de él. La propia diosa parece encontrarse en un estado de sopor inducido por el opio, un estado de éxtasis manifestado en la expresión de su rostro, causado por la acción de la droga. Finalmente destacaba que la pasividad de sus labios es un efecto típico derivado de la ingestión de opio.

De esta forma, la representación de los cortes, equidistantes en sentido vertical realizados en las vainas de la planta al objeto de extraer el opio atestigua un conocimiento exacto del mismo, que serviría o se emplearía en funciones rituales. Este dato apuntado por S. Marinatos (MARINATOS, S. 1936:287) lo confirmaba P.G. Kriticos, no sólo en el artículo mencionado sino, posteriormente, en otro trabajo junto a S.P. Papadaki, en 1963 y le seguirían otros investigadores como J. Renfrew, R.S. Merrillees, M. Merlin o Mª B. del Casal Aretxabaleta[135].

Otros hallazgos en la isla confirman su presencia en este período. Así, P.G. Kriticos y S.P. Papadaki llaman la atención sobre una tumba de Pachyammos, Hierapetra, donde se localizó un frasco en el cual aparece representada esta planta, así como también sobre un prendedor de 17 cm de longitud, descubierto en Mouliana, (muy similar a otros descubiertos en Micenas, Tirinto o Argos) cuyo extremo, en opinión de estos investigadores, es semejante a las cabezas de adormidera.

Por último, se apunta, para la misma isla, que una serie de incensarios y otros objetos presentes en el Museo de Herakleion, pudieron haber sido empleados para consumir opio por vía nasal, es decir, por inhalación (KRITIKOS, P.G. y PAPADAKI, S.P. 1967:24-25). Todo ello nos hace concluir que la utilización del opio era algo común en la isla, donde parece ser que los seguidores compartirían el éxtasis con su diosa.

[135] RENFREW, J. *op. cit*., 1973, p. 162; MERRILLEES, R.S. *op. cit*., 1979, p. 169; MERLIN, M.D. *op. cit*., 1983, p. 242; CASAL ARETXABALETA, Mª.B. *op. cit*., 1995, p. 35.

5.1.2.6.2. Chipre.

En la cercana isla de Chipre, otra serie de hallazgos ponen de manifiesto la difusión y el conocimiento de esta especie durante la Edad del Bronce. En este caso, la primera de las hipótesis que se barajó sobre el tema en la isla se planteó cuando el joven investigador, R.S. Merrillees, en 1962, exponía la idea de un comercio de opio en el Mediterráneo Oriental partiendo del estudio de las formas de determinadas vasijas cerámicas, concretamente las denominadas jarras de base anillada (base-ring).

A partir del examen de estos vasos chipriotas descubiertos en Egipto, cuya forma es muy parecida a las cápsulas de adormidera, y datados hacia la primera mitad de la XVIII dinastía (1560-1345), llegaba a la conclusión de que dichos vasos fueron empleados para contener y transportar la célebre droga. Para ello, se basaba en que la forma de las vasijas, semejantes a cabezas de adormidera, junto a las marcas que en ellas se pueden apreciar, primero en relieve y posteriormente pintadas, y que, para él, representaban los cortes efectuados para extraer el látex de la planta, igual que sucedía en Creta en el mismo periodo. A ello se añadía la ausencia de cualquier tipo de marca identificadora del producto, por lo que creía que todo era indicativo de su contenido. Incluso plantea la posibilidad de que el cambio en la decoración, hacia el siglo XV a. de C., cuando se pasa directamente al pintado en tres, cuatro o cinco bandas dejando atrás el relieve vertical, pueda deberse a un

refinamiento en el sistema de recolección de su jugo[136]. También señala que tanto el tamaño de los vasos, de pequeñas proporciones (entre 13 y 15 cm) y bastante frágiles, como su forma, nos indican, por un lado, que su contenido tuvo que ser necesariamente líquido y en poca cantidad y, por otro, que por sí mismos no justificaban un comercio a larga distancia, excepto que fuera el propio producto lo que realmente importara. Por último, otro de los argumentos que emplea para reafirmar su tesis consiste en que los vasos, especialmente los de base anillada tipo I y II, poseen una coloración castaña que los hace semejantes, como sucedía con la diosa de Gazi, a la tonalidad que se puede observar en cápsulas de adormideras cortadas.

Alude también a una serie de recipientes chipriotas localizados en Egipto y datados durante la XVIII dinastía, cuyas formas se interpretan como adormideras, sugiriendo que esta planta tuvo que ser conocida en Egipto durante el final de este periodo e incluso cultivada, motivo por el cual se reduciría la importación de dichos recipientes tras la fase de Tell el-Amarna.

Concluía que el opio había sido introducido en Egipto hacia la XVIII dinastía -algo que aún hoy día está en duda- y que su conocimiento provenía del exterior, posiblemente desde Chipre. Todo esto le llevó a pensar que los

[136] P.G. Kriticos y S.P. Papadaki hacen notar que los dos tipos de cortes, es decir tanto en vertical como en bandas, se han mantenido en uso, al menos, hasta comienzos del siglo XX (KRITIKOS, P.G. y PAPADAKI, S.P. 1967:26).

chipriotas llevaron a cabo un tráfico comercial marítimo con el opio en torno al Mediterráneo Oriental, idea que ha reafirmado en otros trabajos[137].

En un principio autores como J.D. Muhly o W. Helck criticaron esta idea argumentando, el primero de ellos, que no existían evidencias concretas para defender la hipótesis de un posible comercio de opio durante la Edad del Bronce en el Mediterráneo, especialmente en lo que se refiere a la localización de restos botánicos en yacimientos arqueológicos o pruebas documentales (MUHLY, J.D. 1982:253); mientras que el segundo sugería que las vasijas habrían servido para contener algún tipo de aceite[138].

Sin embargo, lo cierto es que la idea de R.S. Merrillees fue continuada por otros investigadores, en mayor o menor medida, como P.G. Kritikos y S.P. Papadakis, D.E. McCaslin, M. Merlin, A.B. Knapp, o C. Renfrew y P. Bahn[139]. Por otra parte, A. Castoldi ha creído ver que desde Egipto –que a su vez lo importaría desde Chipre- su cultivo se extendería por Asia Menor, donde una ciudad, Afrorum Kara Hissar, cuyo nombre significa "Fortaleza negra del opio" es indicativo de su conocimiento, tras lo cual pasaría posteriormente a Grecia y

[137] MERRILLEES, R.S. *The Cypriote Bronze Age pottery found in Egypt*, 1968, pp. 155-158; *op. cit*., 1974, pp. 32-38 y *op. cit*., pp. 167-171, 1979; MERRILLEES, R. S. y EVANS, J. "Highs and Lows in the Holy Land: Opium in Biblical Times." *Eretz Israel,* nº 20, pp. 148-154, 1989, entre otros.

[138] HELCK, W. Die beziehungen Ägyptens und vorderasiens zur ägais bis in 7. Jahrhundert v. Chr. 1979, p. 110 citado en MUHLY, J.D. "The nature of trade in the LBA Eastern Mediterranean: The organization of the metals´ trade and role of Cyprus" en Muhly, J.D., Maddin, R. y Karageorghis, V. (Ed.), 1982, p. 253.

[139] KRITIKOS, P.G. y PAPADAKI, S.P. "Μηκωνοθ και οπιου ιθτορια και εξαπλωθιθ εν τη, περιοχη, τηθ Ανατολικηθ Μεθογειου κατα την Αρχαιοτητα" *Archaiologike Ephemeris,* pp. 80-150, 1963; McCASLIN, D.E. *Stone anchors in Antiquity: coastal settlements and maritime trade-routes in the Eastern Mediterranean ca. 1600-1050 B.C*., 1980 pp. 116 y 119; MERLIN, M.D. *op. cit*., 1983, p. 260; KNAPP, A.B. "Spice, drugs, grain and grog: organic goods in Bronze Age East Mediterranean trade"en GALE, N.H. (Ed.), 1991, pp. 25-28; RENFREW, C y BAHN, P. *Arqueología. Teoría, métodos y prácticas*, 1993, p. 251.

a Roma (CASTOLDI, A. 1997:30). Aunque el nombre de la fortaleza sea muy sugerente no especificó la época a la que pertenecía, siendo su hipótesis bastante difícil de sostener pues, como se comentó anteriormente, su conocimiento y uso en Asia es muy anterior a su llegada a Egipto, lo mismo que sucede con Grecia. Por lo que respecta a Roma, posiblemente lo haya conocido a través del mundo griego como se puede comprobar, por ejemplo, en Plinio el Viejo, al que trataremos en el apartado correspondiente. Además no existen pruebas fehacientes, como ya hemos visto, de su cultivo en Egipto hasta fechas bastante avanzadas.

La controversia con las hipótesis de R.S. Merrillees vendría a solucionarse, en parte, a raíz de los análisis químicos efectuados en residuos orgánicos presentes en diferentes vasijas de base anillada, a los que volveremos más adelante, y que en un principio vinieron a confirmar dichas hipótesis. Sin embargo, recientemente se cuestionó la precisión de dichos análisis como ya señalamos (BISSET N.G. *et alii*. 1994), lo cual no quiere decir que la idea de este investigador sea incorrecta pues los nuevos exámenes efectuados en otras vasijas parecen estar dándole la razón.

Otros hallazgos también lo avalan; un cierto número de vasos de estas características, datados entre 1600-1400 a. de C., muestra señales similares, que para P.G. Kriticos y S.P. Papadaki son un ejemplo claro que imita los cortes realizados en la adormidera. Por otra parte también señalan la presencia de un collar de cuentas de vidrio, una de las cuales parece reflejar, igualmente,

este tipo de expresiones (KRITICOS, P.G. y PAPADAKI, S.P. 1967:27). No obstante, el ejemplo más señalado es el de un objeto tubular de marfil que se encontró en 1975, en el templo de Kitión, en la actual ciudad de Larnaca y antiguo puerto comercial, siendo identificado como una pipa[140]. Contemporánea de la "Diosa de las adormideras", esta pipa -de unos 14 cm. de longitud y 2 cm. de diámetro- presenta una abertura en la cual se encontraron restos de combustión, lo que indica que allí se quemaba algo y que su humo era aspirado por el tubo, siendo para V. Karageorghis: "… *not difficult to imagine the substance wich was smoked*" refiriéndose al opio (KARAGEORGHIS, V. 1976:127). La localización de la misma en un templo, dedicado posiblemente a una diosa de la fertilidad, junto a otras figurillas votivas favorece aún más esta interpretación, al igual que ya comentamos en el caso de Creta.

Asimismo la presencia de un vaso cilíndrico, parecido a los ya mencionados y localizados en Creta, le sugiere una relación aún más estrecha con el empleo del opio, dado que su localización, adyacente al área en la que se localiza la pipa, permite apuntar un uso inhalatorio para este objeto semejante a los examinados para la isla de Creta, punto con el que también se muestra conforme el profesor P.G. Kriticos[141].

[140] KARAGEORGHIS, V. *op. cit*., 1976; MERRILLEES, R.S. *op. cit*., 1979, p. 169; MERLIN, M.D. *op. cit*., 1983, pp. 242-247; MOSCATI, S. *Secretos del pasado*, 1990, pp. 167-170.

[141] "*The cylindrical clay vessell with two perforations at its lower part was used as a receptable for burning charcoal on which opium was placed; we may also suggest that opium was not placed directly on burning charcoal but indirectly, on a clay plaque which, having been heated on this charcoal, could case smokes from opium which was thrown on it.*" Respuesta de P.G. Kritikos a V. Karageorghis (KARAGEORGHIS, V. 1976:129).

5.1.2.6.3. Grecia.

Ya en la Grecia continental, en el área de Micenas nos encontramos indicios del uso de la adormidera en el hallazgo de un vasto número de objetos de oro que localizados durante las excavaciones llevadas a cabo, por el conocido descubridor de Troya, H. Schliemann, en el principal palacio de la cultura micénica. En una de estas piezas, concretamente, un conocido anillo-sello, localizado en el círculo de sepulturas A, se puede observar claramente a una mujer sentada, posiblemente una diosa según M.P. Nilsson[142], que parece ofrecer, lo que H. Schliemann definió, en 1880, como "*three poppies*" (SCHLIEMANN, H. 1976:356) a otra mujer, alta y bien vestida, que da la impresión de alzar su mano para recoger el ramo que se le muestra y que diversos investigadores posteriores han definido como cápsulas de adormidera, por ejemplo, A. Evans, S. Marinatos o G. Mylonas[143].

No obstante, no es ésta la única muestra en este tipo de piezas, al menos otro anillo-sello hallado en la ciudad de Thisbe cercana al golfo de Corinto, Grecia, y un pendiente similar, ambos de oro, parecen mostrar igualmente este tipo de elementos. A. Evans interpreta la figura de este anillo como una mujer que parece ofrecer cápsulas de adormidera a otra, que se encuentra sentada, observando que se trata de un elemento muy apropiado a

[142] NILSSON, M.P. *The Mynoan-Mycenean religion, and its survival in Greek religion*, 1950, p. 347, nota nº 22.
[143] EVANS, A. *The palace of Minos*, Vol. II, part I, 1928, p. 342; MARINATOS, S. *The Creto-Mycenean religion*, 1948, p. 82-83, citado en MERLIN, M.D. *op. cit*., 1983, p. 203; MYLONAS, G. *Mycenae and Mycenean Age*, 1966, pp. 149-150.

la diosa de la Tierra e incluso asocia esta representación a la diosa que aparece en el primer anillo comentado (EVANS, A. 1930:458).

No deja de resultarnos curioso que los investigadores de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, en una época de mayor tolerancia con las drogas, tengan menos escrúpulos, prejuicios o dudas que muchos de los investigadores posteriores a la hora de identificar y admitir su conocimiento y sus usos[144].

En realidad, por toda Grecia se han localizado hallazgos que señalan la familiaridad con esta planta: en Argos, Tirinto, Esparta, Corinto, Atenas y en diversas Islas. Son varios los objetos en forma de pendientes, pesas, vasijas cerámicas o representaciones escultóricas que así lo evidencian[145]. La abundancia de éstos y, como ya veremos, de textos clásicos que hacen referencia al consumo de adormidera, nos muestran que dicha planta se encontraba muy presente en la cultura griega.

En relación a la adormidera ya en la mitología griega se nos cuenta que, por ejemplo, la diosa Hécate, madre de Circe, reconocida mujer experta en todo tipo de drogas, como también lo era Medea, tenía por costumbre cultivarla en un jardín custodiado por Artemisa (ESCOHOTADO, A. 1998:139) y según

[144] Es bien sabido que en los círculos artísticos e intelectuales europeos de finales del siglo XIX drogas como el opio o el hashich se encontraban muy extendidas y en conexión con esta moda no debemos olvidar las famosas guerras del opio. (Entre ellos L. Carrol, A. Dumas, T. Gautier, G. de Nerval o C. Baudelaire muchos de los cuales se reunían en el célebre Hotel Pimodan, entorno al denominado Club del Hachís).

[145] KRITIKOS, P.G. y PAPADAKI, S.P. *op. cit*., 1967, pp. 28-35; BLÁZQUEZ, J.Mª. *Imagen y mito*, 1977, p. 216.

parece era frecuente hacerla crecer en jardines ya desde los tiempos de Homero, tradición que tendrá su continuación en el mundo romano[146].

Esta planta era considerada también un símbolo de fecundidad y aparecía frecuentemente, en numerosas representaciones, asociada a la diosa griega Deméter formando parte de uno de sus atributos, como nos la describe, por ejemplo, Calímaco o Teócrito:

> "*Se apercibió Deméter de que su árbol sagrado sufría, y, llena de ira, dijo: "¿Quién abate mis bellos árboles?" Tomó al punto la apariencia de Nicipa, a la que la ciudad había hecho sacerdotisa pública, y llevaba en la mano sus cintas y su adormidera, y, colgada del hombro su llave."*[147]

> "*Ninfas del Castalia que frecuentáis los riscos del Parnaso ¿fue tal la jarra que en la rocosa caverna de Folo a Heracles ofreció el viejo Quirón? ¿fue tal el néctar que hizo bailar en su majada a aquel pastor de las orillas del Anapo, al formidable Polifemo, que apedreaba los barcos con montañas? ¿fue una bebida cual la que entonces mezclasteis, ninfas, cabe el altar de Deméter, la diosa de las eras? ¡Que pueda yo otra vez hundir gran bieldo en su montón*

[146] HOMERO *Ilíada*, VIII, 306; TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, I, 54, 6; OVIDIO, *Metamorfosis*, X, 190-193 o DIONISIO DE HALICARNASO, *Historia antigua de Roma*, IV, 56, 2.
[147] CALÍMACO, *Himno a Deméter*, VI, 40-45 en *Himnos, epigramas y fragmentos*, Madrid, 1980 (Traducción de L.A. Cuenca y Prado y M. Brioso Sánchez,).

de grano y ella me sonría, llena sus manos de espigas y amapolas."[148]

Posteriormente es asimilada a la Ceres romana[149] e incluso se la vincula a la diosa Afrodita de Sición[150], lugar anteriormente llamado Mekone[151] y donde algunos pensaban que Deméter había creado la adormidera, no en vano el significado de esta palabra es "ciudad de las adormideras"[152]. Otras divinidades a las cuales se asocia esta planta fueron Hypnos, el sueño, Nyx, la noche, y Thanatos, la muerte[153].

Tanto en Grecia, como luego en Roma, se diferenció la adormidera cultivada de la silvestre. A la primera se la conoció por *thylakîtis* ("abolsada"), aunque también *chamaisýke* o *oxýgonon* y a la segunda se la conocía por *pithîtis* o *rhoiás* o *mekon mélas*[154].

Los poemas de Homero ofrecen unas indicaciones precisas acerca del empleo y la utilización de la misma. En *"La Ilíada"* es muy frecuente el uso de ungüentos, entre otros motivos para sanar el dolor, lo que deja abierta la

[148] TEÓCRITO, *Idilio* VII, 145-155 en *Bucólicos griegos*, Madrid, 1986 (Traducción de M. García Teijeiro y Mª.T. Molinos Tejada).
[149] VIRGILIO, *Geórgicas*, I, 208-214.
[150] PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, II, 10, 5.
[151] ESTRABÓN, *Geography*, VIII, 6, 25.
[152] ZENDER, J. "Le pavot et son usage chez les Assyriens." *Bulletin de la Société Botanique de Genève* nº 20, 1928, p. 380; LEWIN, L. *op. cit*., 1931, p. 35.
[153] LEWIN, L. *op. cit*., 1931, p. 37; KRITICOS, P.G. y PAPADAKI, S.P. *op. cit*., 1967, p. 17; VÁZQUEZ HOYS, A. Mª., y MUÑOZ MARTÍN, O. *Diccionario de magia en el mundo antiguo*, 1997, p. 19; ESCOHOTADO, A. *op. cit*., 1998, p. 173.
[154] PSEUDO DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 63.

posibilidad de su empleo con dichos fines[155]. Por lo que respecta a la adormidera se la cita en dos ocasiones, la primera directamente como recurso para indicar la muerte de Gorgitión:

"… y arrojó de la cuerda otra flecha,
recta contra Héctor, con el ánimo de alcanzarlo.
A él lo falló, pero al intachable Gorgitión,
noble hijo de Príamo, le acertó en el pecho con la saeta;
la madre que lo alumbró había sido la novia venida de Esima,
la bella Castianira, semejante a las diosas en su figura.
Como la adormidera en el jardín inclina el copete a un lado
bajo el peso del fruto y de los aguaceros primaverales
así se combó a un lado su cabeza bajo el peso de la celada."[156]

mientras que la segunda, igualmente como metáfora, para reflejar la suerte de Ilioneo:

"*… Peneleo, desenvainando la afilada espada,*
le golpeó en pleno cuello e hizo saltar al suelo
la propia cabeza con la celada. La robusta pica aún
estaba en el ojo. Él alzó la cabeza, como una flor de amapola,

[155] Por ejemplo *Ilíada*, IV, 188-191, V, 401-402, 900-901, XI, 738-741, 514-515, entre otros. Quinto de Esmirna, autor del s. III d. de C., intentando reproducir el estilo de Homero en sus "*Posthoméricas*", señala también la existencia de este tipo de medicamentos sin especificar nada más. Como tendremos ocasión de examinar ya en época de este autor la adormidera hacía varios siglos que era un ingrediente común dentro de diversos preparados médicos. QUINTO DE ESMIRNA, *Posthoméricas*, III, 290-294; IV, 210-215 y IV, 400-405.
[156] HOMERO, *Ilíada*, VIII, 302-308 (Traducción de E. Crespo Güemes. Madrid, 1991).

y la exhibía ante los troyanos, mientras…"[157]

lo que señala sin lugar a dudas que esta planta ya era bastante conocida en la época en que se redacta el poema y quizás también en el momento en que se desarrolla.

No obstante, es en "*La Odisea"* donde se ha creído encontrar referencias más exactas. Concretamente, en el canto IV, donde Helena distribuye una bebida en la que diluye una droga llamada *nephentes,* cuyo poder consistía en aliviar cualquier mal o dolor que uno pudiera tener, librándolo del llanto y por tanto elevando el ánimo, incluso si algún familiar hubiese muerto de forma natural o en un combate reciente.

Esta droga, nos dice Homero, la había conocido por medio de Polidamna, que era la esposa de Ton, el egipcio, dato que Heródoto empleó para justificar la presencia de Helena en Egipto. De hecho, Ton, puede hacer referencia al guardián de la boca canóbica del Nilo, que, para Helánico, se trataba del epónimo de la ciudad de Tonis, ubicada en la boca del citado río [158]. El poeta lo manifestaba así:

---

[157] HOMERO, *Ilíada*, XIV, 496-500 (Traducción de E. Crespo Güemes. Madrid, 1991). El recurso a la cabeza inclinada del guerrero comparándolo con la inclinación de la cabeza de la adormidera, utilizado por Homero para describir la herida de Gorgitión, se repite en Estesícoro, en este caso referido a Gerión; en el segundo caso se menciona a la cabeza de amapola y aunque no se especifique el tipo de especie de la que se trata, lo lógico es pensar que debería de ser la adormidera por el gran tamaño de su cabeza. Virgilio también acude a la inclinación de la amapola por su peso en la *Eneida*. Finalmente Quinto de Esmirna imitando el estilo de Homero retoma el papel de la adormidera para describir el final de Teucro. ESTESÍCORO 23, (S. 15), en Lírica griega arcaica; VIRGILIO, *Eneida*, IX, 437-438; QUINTO DE ESMIRNA, *Posthoméricas*, IV, 420-430.

[158] HERÓDOTO, *Historia*, II, 116, 4. Para la referencia a Ton, v. la nota nº 414 de C. Schrader en la edición de B.C.G. p. 403.

"Al manjar que delante tenían las manos lanzaban
cuando Helena, nacida de Zeus, pensó en otra cosa
y en el vino que estaban bebiendo les puso una droga,
gran remedio de hiel y dolores y alivio de males;
beberíalo cualquiera disuelto en colmada vasija
y quedara por todo aquel día curado de llantos
aunque en él le acaeciera perder a su padre y su madre
o cayera el hermano o el hijo querido delante
de sus ojos, herido de muerte por mano enemiga.
La nacida de Zeus guardaba estos sabios remedios:
se los dio Polidamna, la esposa de Ton el de Egipto,
el país donde el suelo fecundo produce más drogas
cuyas mezclas sin fin son mortales las unas, las otras
saludables; mas todos los hombres allí son expertos
como nadie en curar, porque traen de Peán su linaje."[159]

Tanto por los efectos que produce su consumo entre los participantes, como por el hecho de que Homero no nos aporte el nombre de la planta, pero que tampoco la denomine con el apelativo común de *pharmakhon* sino con el más preciso de *nephentes,* hizo que ésta fuera identificada por L. Lewin con

[159] HOMERO, *Odisea,* IV, 218-232 (Traducción de J.M. Pabón Suarez de Urbina. Madrid, 1981).

una bebida opiácea (LEWIN, L. 1931:34-35), idea que han seguido numerosos investigadores[160].

Acerca de este potente fármaco Diodoro de Sicilia, refiriéndose a la estancia de Homero en tierras egipcias, señala que su presencia es segura por haber puesto en boca de Helena el que fuera una egipcia tebana, precisamente, quien le enseñara a preparar semejante pócima, afirmando que aún entre las mujeres de dicha ciudad se utilizaba el mismo remedio, antiguamente descubierto por las mujeres de Dióspolis, admitiendo que ambas (Dióspolis y Tebas) son la misma ciudad:

> "*De la presencia de Homero (en Egipto) presentan muchos indicios, pero en especial el remedio que dio Helena a Telémaco en el palacio de Menelao, que produce el olvido de los males pasados. Es evidente que el poeta tuvo exacto conocimiento del remedio de la nepenta, el cual, dice, lo tomó Helena de la Tebas egipcia de manos de Polidamna, la esposa de Ton. Y todavía dicen que la mujeres de esta ciudad se sirven de este potente fármaco, y que antiguamente sólo entre las mujeres de Dióspolis se descubrió un remedio para la*

[160] No obstante, aunque la mayor parte de los investigadores han continuado en esta línea, no todos parecen estar de acuerdo con este punto. Otros autores, que recoge U. Leonzio, como el botánico Adamson así como Guyón son de la creencia de que debió de tratarse de una mezcla a base de *Cannabis indica* (LEONZIO, U. 1971:108), idea que coincide con J. Martínez Pérez y A. González de Pablo, que aunque también señalan la posibilidad de que se tratara de opio, opinan que con mayor probabilidad el nephentes debió de ser cannabis (MARTÍNEZ PÉREZ, J. y GONZÁLEZ de PABLO, A. 1987:38).

ira y la tristeza; admiten que Tebas y Dióspolis son la misma ciudad"[161].

No obstante, cabe mencionar un dato importante en torno a este hecho. Aunque la existencia del opio en tierras egipcias se ha puesto en duda tendría, evidentemente, que ser ya conocido –para que Homero pudiera hacer alusión al origen egipcio del *nephentes* (siempre y cuando admitamos que es el opio el principal componente de esta bebida). El origen de este opio vendría, bien de su importación, como defiende R.S. Merrillees, o bien derivaría de otras especies como *P. rhoeas* pues, en Egipto, seguía sin conocerse la *P. somniferum* -según la arqueología- y su presencia es segura pudiendo emplearse con la misma finalidad, como ya hemos comentado. Por otra parte, si acudimos al Pseudo Dioscórides podemos observar que los egipcios denominaban tanto a la amapola como a la adormidera con el nombre de *nantí,* lo que reafirmaría aún más esta última posibilidad[162].

Por tanto, lo que está claro es que para los antiguos griegos el *nephentes* era un preparado de origen egipcio; que tradicionalmente se ha planteado que contenía *P. somniferum;* y cuyo destino final consistía en aliviar los males, los pesares o las tristezas. Sobre esta cuestión –la de cuál sería su componente principal- volveremos más adelante.

[161] DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica*, I, 97, 7 (Traducción de J. Lens Tuero, J.M. García López y J. Campos Daroca).
[162] PSEUDO DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 63 y 64.

Quisiéramos también llamar la atención sobre el dato que se deduce, tanto de este relato de Homero, como de los anteriores de las diosas, y es que son las mujeres quienes parecían tener más relación y más conocimiento de esta planta y sus posibilidades; algo que tendremos ocasión de comprobar posteriormente.

Otras menciones a esta planta nos las proporciona Heródoto, quien al comparar la forma de los corazones de los lirios que recogían los egipcios, que llamaban loto, con la adormidera, comparación que nos parece incide en la idea de la cotidianeidad de su conocimiento por parte de los griegos:

> *"… cuando el río viene crecido e inunda los campos, crecen en el agua muchos lirios, que los egipcios llaman lotos. Pues bien, después de recolectar esas flores, las dejan secar al sol y, luego, trituran el corazón del loto –que es semejante a la adormidera- y con él hacen panes que cuecen al fuego*."[163]

Aristóteles también escribe acerca de su efecto narcótico junto a la mandrágora, la cizaña o al vino, y que todos actúan como inductores del sueño:

> *"Pues lo húmedo y lo corpóreo ascienden en masa y en gran cantidad. Como consecuencia, al detenerse, producen pesadez y provocan adormecimiento. Y cuando descienden y, a su regreso,*

[163] HERÓDOTO, *Historia*, II, 92, 2 (Traducción de C. Schrader. Madrid, 1977).

expulsan el calor, se produce el sueño y el animal duerme. Prueba de ello son los narcóticos, pues todos producen pesadez de cabeza, tanto los que se beben, como los que se comen: la adormidera, la mandrágora, el vino, la cizaña."[164]

Hipócrates en varios de sus tratados, especialmente en aquellos dedicados a las mujeres, se encarga de revelarnos la utilización de esta planta como ingrediente de distintos preparados médicos, empleando para ello desde sus cabezas a sus semillas, al tiempo que su jugo[165]:

"*Si el corazón sufre de sofocación a causa de la matriz, se siente oprimido y tiene aire y fatiga. Son necesarios el fruto del sauzgatillo y el de la peonía bebidos con vino, o el abrótano, el pánace, la goma amoniacal, la ruda o la adormidera somnífera."*[166]

"*Si se producen dolores intensos y repentinos y hay desmayos; hojas de rosa, cinamono, mirra pura, aceite de almendras amargas y jugo de adormidera*."[167]

---

[164] ARISTÓTELES, *Sobre el sueño*, 456B, 25-31 en *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de Historia Natural*. Madrid, 1987 (Traducción de E. La Croce y A. Bernabé Pajares).

[165] HIPÓCRATES, *Mujeres* I, 60, y 105, *Mujeres* II, 113; 124 y 149, *Sobre la naturaleza de las mujeres*, 33; 44; 58 y 62, *Enfermedades de las mujeres*, I, 105, *Enfermedades de las mujeres* II, 119; 149; 192; *Sobre las infecciones internas*, 12, entre otros. Aunque A. Escohotado ha publicado que en *Predicciones* I, Hipócrates o bien un discípulo suyo, clasifica a esta planta como hipnótica y sedante, junto al beleño y a la mandrágora (ESCOHOTADO, A. 1998:142), en realidad donde podemos encontrar esta asociación es en Celso, como veremos más adelante.

[166] HIPÓCRATES, *Sobre las enfermedades de las mujeres*, II, 201 en *Tratados hipocráticos*, Madrid, 1988 (Traducción de L. Sanz Mingote).

"*Conviene que, en este caso, la paciente haga una cura de leche y beba adormidera hasta que el feto comience a moverse*."[168]

Teofrasto además de situarla entre los subarbustos y plantas herbáceas y describir su carácter lechoso o emplear su forma para establecer comparaciones con otras especies, comenta que existen varias clases de amapolas silvestres, refiriéndose a ellas, y más concretamente a la amapola roja, *P. rhoeas*, como una especie común en los sembrados y cebadales[169]. Por otro lado, especifica claramente que a pesar de recibir el mismo nombre no siempre es la misma planta[170]. Este autor griego recoge a su vez que Trasias de Mantinea la empleaba, junto con otros ingredientes, en un preparado venenoso que facilitara el tránsito a la muerte de forma indolora, añadiendo que su discípulo, Alexias, también fue un gran experto en este tipo de artes[171] tanto como en diferentes ramas de la medicina, por lo que asumimos que también conocería las cualidades de la adormidera.

---

[167] HIPÓCRATES, *Sobre las enfermedades de las mujeres*, II, 206 en *Tratados hipocráticos*, Madrid, 1988 (Traducción de L. Sanz Mingote).
[168] HIPÓCRATES, *Sobre la naturaleza de las mujeres*, 35 en *Tratados hipocráticos*, Madrid, 1988 (Traducción de L. Sanz Mingote).
[169] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, I, 9, 4; 11, 2, y 12, 2, IX, 8, 2 y 12, 3-5.
[170] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, IX, 12, 5. Alguna de las amapolas que menciona Teofrasto no son exáctamente tales. Asi la amapola "heraclea" no es otra que la cariofilácea *Silene venosa*, aunque Fortes la identifique con la *S. vulgaris*. Véase la nota nº 62 del libro IX, en la edición de B.C.G. a cargo de J.M. Díaz-Regañón López, en las pp. 472-473. Este mismo problema se da también en Dioscórides o Plinio, por ejemplo con la especie citada, la amapola heraclea. DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 66; PLINIO, *Natural history*, XX, 79, 207.
[171] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, IX, 16, 8 (Traducción de J. M. Díaz-Regañón López. Madrid, 1988).

"*… otras plantas tienen las semillas en cápsulas o desnudas; en cápsulas, como la amapola y otras semejantes a ésta.*"[172]

"*El humor de los árboles, según se ha dicho ya, presenta diferentes modalidades de gustos. Es, a veces, lechoso, como el de la higuera y el de la adormidera*."[173]

"*El acopio del jugo se obtiene, o bien de los tallos, (…), o bien de las raíces, o bien, en tercer lugar, de la cabezuela, como es el caso de la adormidera, porque ésta es la única planta de la que se extrae así y ésta es la característica de ella.*"[174]

Nicandro se ocupa brevemente de sus efectos[175], mientras que Dioscórides la recoge en su "*Materia médica"* y, como ya anteriormente hiciera Teofrasto, menciona varios tipos de amapolas y adormideras[176], empleando, además, sus características formales para efectuar comparaciones con otras especies vegetales[177]. Conjuntamente se refiere a su utilidad en diversos remedios médicos y nombra dos de los principales preparados obtenidos a

[172] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, I, 11, 2 (Traducción de J. M. Díaz-Regañón López. Madrid, 1988).
[173] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, I, 12, 2 (Traducción de J. M. Díaz-Regañón López. Madrid, 1988).
[174] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, IX, 8, 2 (Traducción de J. M. Díaz-Regañón López. Madrid, 1988).
[175] NICANDRO, *Theriaca*, 851-853 y *Alexipharmaca*, 434-443 (Ed. de A.S. Gow y A.F. Scholfield). También recoge un remedio en caso de que la persona sufra de envenenamiento de este producto. *Alexipharmaca*, 452-455 (Ed. de A.S. Gow y A.F. Scholfield).
[176] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, II, 176, 3 y 177; IV, 63-66. PSEUDO DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales,* II, 177 y 178, III, 79; 96; IV, 63-66. La identificación propuesta de las especies que menciona Dioscórides son *P. somniferum* L. var. *album*, *P. somniferum* L. var. *nigrum*, y *P. hybridum.*

través de la misma. Por un lado el meconio, que consiste en un compuesto a base de machacar las hojas y las cabezas en una prensa para posteriormente, majarlas en un mortero hasta obtener un producto moldeable en forma de pastillas y, por otro, lo que hoy en día conocemos por opio que no es sino el jugo condensado de la adormidera, el licor que diría Dioscórides, al efectuar los cortes necesarios en sus cabezas[178]. Cabe decir que el minucioso sistema de recogida descrito por este autor en poco se ha modificado desde entonces, denunciando las falsificaciones con glaucio, goma o zumo de lechuga silvestre e incluso con grasa. Por otra parte señala que el cuerpo de aquellos que han consumido opio transpira el olor del mismo, además de provocarles un profundo sopor, recomendando diversos remedios para quienes hacen uso de él. Como veremos sus aprovechamientos eran muy variados para los griegos:

> *"La adormidera: hay una especie cultivada y hortense. Su semilla se suele amasar en el pan, para uso medicinal; se sirven de ella, con miel, a modo de sésamo; se le llama "abolsada" (thylakîtis), la cual tiene la cabezuela alargada y la simiente blanca. Otra es la agreste, que tiene la cabezuela plana, la simiente negra, la cual denomina pithîtis, aunque también algunos la llaman rhoiás, porque destila un jugo (opós). La tercera especie es más agreste, más pequeña y medicinal que todas, la cual tiene la cabeza alargada.*

[177] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, II, 106, 1; 136, 2; 180,1; 182, 1; III, 6,1; 40,1; 79,1; 86; 125 y 132, 1; IV, 68, 1.

[178] Este sistema ya se puede apreciar en Teofrasto, que aunque no lo cite específicamente para la adormidera sí que se puede entrever. De hecho, el carácter lechoso de esta planta era bien conocido por este autor griego. Por otra parte Plinio tambien cita el mismo método. TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, IX, 8, 2; PLINIO, *Natural history*, XX, 76, 198.

Es virtud común de todas enfriar. Por esto las hojas y las cabezas cocidas en agua, aplicadas en loción a la cabeza, producen sueño. Y su decocción se bebe contra el insomnio.

(…) El zumo excelente es el espeso y de fuerte olor, el que adormece al olerlo, amargo al gusto, que se disuelve fácilmente en agua, liso, blanco, ni áspero ni grumoso, que no se condense como la cera, al desleírse, el que puesto al sol se derrite, el que aplicado a una candela da de sí una llama no obscura, conservando después de extinguirse la fuerza del olor. Lo falsifican mezclándolo con el glaucio, o con goma, o con zumo de lechuga silvestre. Pero el adulterado con glaucio, se vuelve color de azafrán, al desleírlo; con zumo de lechuga, es más débil en su olor y más áspero; con goma, no tiene fuerza y es transparente.

Algunos llegan a tal punto de insensatez que lo mezclan con grasa. Se tuesta en un recipiente de barro nuevo para los remedios oftálmicos, hasta que se muestra blando y más amarillento. Diágoras dice que Erasístrato rechazó su uso para las oftalgias y para la inflamación de los ojos, porque embota la vista y adormece. Andreas dice que los ojos untados con él, sin adulterar, cegarían. Mnesidemo afirma que su uso, conveniente para el sueño, debe de ser sólo por el olfato, de otro modo ocasionaría daño; cosa que es falsa,

comprobado por la experiencia, porque la eficacia del opio se demuestra por sus efectos.

No está fuera de lugar subrayar el modo como se recoge el licor. Algunos, majando las cabezas de la hierba con las hojas, extraen el zumo por medio de una prensa y, majándolo en un mortero, lo moldean en pastillas. Éste se llama "meconio" y es más débil que el licor. Los que intentan recoger el licor, después de ser secado el rocío, deben cercenar alrededor con un cuchillo la estrelluela de la cabeza, de modo que no penetre hasta dentro, y de soslayo cortamos las cabezuelas con cuchilladitas derechas por la superficie, recogiendo las lágrimas que salen con el dedo en una concha; y no mucho después, de nuevo volvemos a pasar el dedo, pues se encuentra licor constituido, y al día siguiente, se encuentra también; se debe majar en mortero, darle forma y guardarlo. Cuando vamos a cortar la cabeza es necesario retirarse para atrás, para que el licor no alcance los vestidos."[179]

"*A los que bevieron el opio, les sobreviene un profundisimo sueño con muy grande frialdad, y comezon tan intensa, que muchas vezes aumentandole la fuerza de la ponçoña, ella sola basta para los*

[179] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 64 (Traducción de M. García Valdés. Madrid, 1998).

despertar. Demas desto, transpira por todo el cuerpo el olor del opio."[180]

Otros médicos, como Erasístrato, Andreas o Mnesidemo, también señalaron sus propiedades, en unos casos favorablemente y en otros en sentido contrario, pero era de conocimiento general[181].

Como hemos podido apreciar, pocos secretos de la adormidera debieron escapárseles a los antiguos griegos.

5.1.2.7. Cartago

Con respecto a Cartago, desgraciadamente, los datos que hemos encontrado son escasísimos. Así veremos que aunque existen datos de que se cultivó, éstos no son muy explícitos, sino que se limitan a constatar su presencia. Resulta curioso que a poca distancia de Egipto, los análisis paleobotánicos realizados en las excavaciones, llevadas a cabo en la zona de la antigua Cartago, hayan demostrado que la adormidera sí fue cultivada, al menos desde el siglo IV a. de C.; encontrándose presente no sólo durante el período púnico, sino también durante la etapa romana, e incluso llega a alcanzar la fase bizantina (ZEIST, W. y BOTTEMA, S. 1983:21).

[180] DIOSCÓRIDES, VI, 8, en DE LAGUNA, A. *Pedacio Dioscórides Anazerbo, acerca de…* 1996, p. 586. El libro VI de Dioscórides lo tomamos de la traducción de A. De Laguna, aunque cabe mencionar que se cree que no pertenece al autor griego, sino que es una atribución posterior.
[181] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales,* IV, 64, 6.

Aunque el estudio, en sí sólo, se limita a reflejar la presencia de dicha planta, es suficiente para demostrar que su uso es evidente, ya que la variedad que apareció es la cultivada. Este dato contribuiría a ampliar el marco de expansión de esta planta en el ámbito mediterráneo de la Antigüedad. Sobre la utilidad que le darían, carecemos de datos para asegurar nada; pero podemos intentar establecer un paralelismo con otras culturas del ámbito mediterráneo, en las que estaba destinada a usos de carácter religioso y también, a veces, lúdico. No debemos olvidar que es, precisamente, Chipre uno de los focos de exportación de su jugo, en los famosos vasos con forma de cápsula de adormidera de los que ya hemos hablado. Además, era zona de asentamiento fenicio también, desde los tempranos tiempos del comienzo de la colonización fenicia; por tanto perteneciente al mismo ámbito cultural que Cartago. No sería de extrañar, pues, que su uso en dicha ciudad fuese igual de conocido, dada la vocación comercial que tenían todas las ciudades fenicias y los estrechos lazos que mantenían, normalmente, entre sí.

5.1.2.8. Roma

En el Mundo Romano, que tanto bebió de la cultura griega, lógicamente, no faltó el conocimiento de la adormidera y de su utilización, medicinal o no. Según el Pseudo Dioscórides los romanos generalizaban con el término *papaver* para la adormidera cultivada y con el de *papaver nigrum* el de la

adormidera silvestre[182]. Los autores romanos especificaban que si se cultivaba en huertos quemaba la tierra, aunque no por ello algunos dejaban de cultivarla:

"*El lino, en cambio, quema la tierra y lo mismo la avena y la adormidera henchida de sueño Leteo.*"[183]

"…como si alguien en un jardín regado destrozara violetas,
adormideras y lirios erizados de lenguas azafranadas,
aquellas, marchitas, de repente dejan caer su cabeza, pesada,
no se sostienen y contemplan la tierra con su cima…"[184]

"*Tengo un huerto que, desde que por la vejez dejé de estas vaquero, con mis propias manos he cuidado y que me da cada estación todo cuanto traen las estaciones: en primavera, rosas, lirios, jacintos y violetas de ambas dases; en verano, adormideras, peras y toda una suerte de manzanas. Ahora vides, higueras, granados y verdes mirtos.*

(…) Hacia él entonces me lancé para atraparlo, pues era mi temor que su insolencia me tronchara los mirtos y granados, más con ligereza y sin esfuerzo se escapaba, unas veces corriendo al pie

[182] PSEUDO DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 63.
[183] VIRGILIO, *Geórgicas* I, 77-78 (Traducción de T. de la A. Recio García y A. Soler Ruiz. Madrid, 1990). Esta opinión de Virgilio es compartida tanto por Plinio como por Columela que reproducen la opinión de Virgilio. PLINIO, *Natural History*, XVII, 7,56; COLUMELA , *On agriculture*, II, 13,3.
[184] OVIDIO, *Metamorfosis*, X, 190-194 (Traducción de A. Ramírez de Verger y F. Navarro Antolín. Madrid, 1995).

de los rosales, otras bajo las adormideras escondiéndose, como si fuera un perdigón"[185]

lo cual nos parece un indicio de su grado de popularidad entre los romanos.

Los hallazgos arqueológicos dan también muestras de su conocimiento, por ejemplo, una terracota localizada en la ciudad de Pompeya, donde podemos observar como una figura sostiene en sus manos una granada y una flor de amapola (BLÁZQUEZ, J.Mª. 1977:216). J.Mª. Blázquez propone que en el Imperio Romano su simbolismo parece relacionarse más con el mundo funerario. Así expone que en la cubierta de un sarcófago del Museo Capitolino se encuentra esculpida la imagen de un joven que en su mano derecha sostiene dos frutos de esta planta; o que la figura del Eros caminante del altar de T. Claudio Fileto aparece también con una amapola; incluso nos recuerda la existencia de varias esculturas representando a Eros, presentes en algunos museos italianos, que parecen dormir bajo los efectos de la planta (*Ibid*. 216).

Sin embargo, además de las representaciones de esta planta ya nombradas para Grecia, podemos ver, como señala este autor, que en la urna Lovatelli -donde se representa la purificación de Heracles para iniciarse en los Misterios de Eleusis- las cápsulas de adormidera aparecen claramente en la mano del hierofante, como planta sagrada de Deméter (Ceres entre los romanos), con lo que parece menos clara, aún, la relación que este autor

[185] LONGO, *Dafnis y Cloe*, II, 3, 3-5 y 4, 2 (Traducción de M. Brioso Sánchez y E. Crespo Güemes. Madrid, 1982).

encuentra con el mundo funerario. Existen algunas imágenes más como las de las emperatrices Sabina, esposa de Adriano (117-138), y la de Julia Domna (principios del siglo III d. de C.) que aparecen representadas como la diosa Ceres y portan ramos de adormidera. Incluso existe otra imagen de esta última emperatriz en el Museo Vaticano; las tres fueron encontradas en Ostia. Probablemente, estas emperatrices elegirían ser retratadas como la diosa; parece que fue común durante un tiempo acoplar cabezas de diferentes personajes a una figura originalmente destinada a la diosa Deméter (RICHTER, G.M., 1955:39-40).

El propio J.Mª. Blázquez cita un texto de Servio que, según él, confirma el carácter funerario de esta planta:

> "*…pues Ceres, por consejo, de Júpiter, comiendo adormidera se olvidó de su dolor, según cuentan, y lo cierto es que la adormidera produce sueños*"

y un segundo texto que dice:

> "*Cereal se dice la adormidera bien porque se come, como el trigo, bien porque de ella se sirvió Ceres para olvidar su dolor, pues, insomne por el rapto de Proserpina, pudo al fin dormir después de comerla*" (BLÁZQUEZ, J.Mª. 1977:217-218).

Sin embargo, nosotros no vemos dónde se encuentra la relación con el mundo funerario, sino en todo caso con el sueño profundo y "placentero" que se asocia al opio y que hace "olvidar" las penas. De todos es sabido que la diosa Deméter sólo descansaba durante una parte del año mientras su hija Perséfone debía vivir en el Hades. No parece que esté asociada a la muerte permanente, sino, en todo caso, a una muerte aparente.

Como veremos a continuación en los textos clásicos, su uso medicinal (y a menudo lúdico) estaba muy extendido, pues existen numerosas referencias de los escritores sobre esta planta. Catón hace una pequeña referencia al cultivo de la adormidera al mismo tiempo que incluye su semilla en dos preparados[186], mientras que Varrón solamente la cita al mencionar diversas cosechas[187].

Plinio el Viejo es, posiblemente, el autor que más se extiende sobre su conocimiento. Así, recogiendo en su obra a diversos escritores como Dioscórides, Teofrasto, Catón o Varrón afirma conocer la existencia de, al menos, tres especies de adormideras cultivadas y otras tantas silvestres, detallando sus características[188], y el momento ideal de cultivo[189]. Especifica que la adormidera cultivada es un poderoso soporífero[190] y precisa que es de la

[186] CATÓN, *On agriculture*, XXXVIII, 4; LXXIX y LXXXIV; Plinio, *Natural history*, XVIII, 61, 229 reproduciendo la opinión de Catón.
[187] VARRÓN, *On agriculture*, III, 16, 13.
[188] PLINIO, *Natural history*, XVIII, 10, 59; XIX, 4, 21; 53, 167-169; XX, 76-80; Las especies propuestas son *P. somniferum*, *P. rhoeas*, *P. hybridum* y *P. argemone*.
[189] PLINIO, *Natural history*, XVIII, 56, 205.
[190] PLINIO, *Natural history*, XVIII, 61; 229.

adormidera negra de la cual se saca el jugo al hacer un corte en su tallo[191], cuando se están formando los brotes, según aconsejaba Diágoras; o en el momento en que caen sus flores, como recomienda Iollas, para posteriormente secar en la sombra, en forma de pastillas, la gran cantidad de jugo que se puede extraer. No obstante, advierte que una dosis elevada puede llevar a la muerte, como le ocurrió al padre de Publio Licino, antiguo pretor romano, llegando a comentar las discrepancias que surgen en torno a su empleo entre conocidos practicantes de la medicina como el ya citado Diágoras o Erasístrato que condenaba su uso. Otro médico, Andreas, opinaba que si no causaba una ceguera inmediata era porque ya venía adulterado de Alejandría[192].

No obstante, se continuó empleándolo en varios remedios medicinales, como el popular *diacodion*, tomándolo incluso con vino para distintos problemas[193]. Por otra parte, comenta también Plinio que al jugo desprendido de la planta lo llaman opio, diferenciándolo claramente del meconio[194] del cual señala que es más débil que el primero[195]. Describe incluso cuáles son los mejores tests para conocer la calidad del mismo, añadiendo que Mnesides creía que para una mejor conservación del mismo era conveniente añadirle unas semillas de beleño. Asimismo, comenta que la adormidera siempre gozó de favor entre los romanos, recordándonos que Tarquinio aplastó varias cabezuelas de su jardín en respuesta a unos emisarios a modo de metáfora de su resolución -lo que nos indica que su conocimiento se remontaría a la época

[191] PLINIO, *Natural history*, XIX, 53, 169; XX, 76, 198.
[192] PLINIO, *Natural history*, XX, 76, 198-199
[193] PLINIO, *Natural history*, XVIII, 61; 229; XX, 76, 198.
[194] Para Plinio el meconio consiste en hervir las cabezas y las hojas de la planta.

etrusca- y demostrando su amplio eco en el mundo mediterráneo (episodio ya anteriormente reflejado por Tito Livio[196]):

> "*Sunt quaedam comitantia aliorum satus, ut papaver; namque cum brassica seritur ac porcillaca, et eruca cum lactuca. papaveris sativi tria genera: candidum, cuius semen tostum in secunda mensa cum melle apud antiquos dabatur; hoc et panis rustici crustae inspergitur, adfuso ovo inhaerens, ubi inferiorem crustam apium gitque Cereali zapore condiunt. alterum genus est papaveris nigrum, cuius scapo inciso lacteus sucus excipitur. tertium genus rhoean vocant Graeci, idem nostri erraticum; sponte quidem, sed in arvis cum hordeo maxime nascitur, erucae simile, cubitali altitudine, flore rufo et protinus deciduo, unde et nomen a Graecis accepit. de reliquis generibus papaveris sponte nascentis dicemus in medicinae loco. fuisse autem in honore apud Romanos semper indicio est Tarquinius Superbus, qui legatis a filio missis decutiendo papavera in horto altissima sanguinarium illud responsum hac facti ambage reddidit.*"[197]

Médicos como Celso o Areteo de Capadocia también se ocupan de ella, el primero de ellos diferenciando varios tipos y utilizándola como ingrediente en un elevado número de preparados médicos. Recomienda su uso para diversas

---

[195] PLINIO, *Natural history*, XIX, 53; XX, 76-80.
[196] TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, I, 54, 6. Posteriormente, otros autores también recogerán el episodio.
[197] PLINIO, *Natural history*, XIX, 53, 168-170 (Ed. de H. Rackman. Londres, 1992).

dolencias e incluso para estimular el sueño, mezclándola en ocasiones con la mandrágora y el beleño, ofreciéndonos las medidas a emplear[198]; el segundo autor también la emplea en diversos preparados en general buscando sus efectos soporíferos[199]. Galeno también diferenciaba varias especies de amapolas, señalando sus cualidades médicas y entre ellas sus propiedades somníferas[200].

El perfecto conocimiento que Virgilio tiene de la planta, de su poder y sus efectos, quedó también evidenciado en varias partes de sus obras, en algunos casos de forma directa como cuando manifiesta el porte de sus elevados tallos:

> "*Ven acá, ¡Hermoso niño!, que las ninfas te traen canastos de azucenas llenos; en tu honor la blanca Nýade, cortando pálidas violetas y adormideras de tallos altos, las junta al narciso y a la…*"[201]

o su carácter lechoso:

> "*A mi en la florida primavera se me ofrece una pequeña guirnalda de variados colores, la suave espiga de tierno grano en el*

[198] CELSO, *De medicina*, II, 32; 33, 2; IV, 17, 1; 21, 2; 27E, 1; 31, 5; 31, 6; V, 15, 1; 23; 25, 1-5 y 9-10; 29; 35; VI, 6I, entre otros.
[199] ARETEO DE CAPADOCIA, *Obra médica*, V, 1, 13-14; 10, 10; 17; VI, 11, 5; VII, 7, 16.
[200] GALENO, *De alimentorum facultatibus*, I, XXXI; *De simplicium medicamentorum temperamentis al facultatibus*, VII, 12, 13-15 (Ed. de C.G. Kuhn).
[201] VIRGILIO, *Bucólicas*, II, 45-48 (Traducción de T. de la A. Recio García y A. Soler Ruiz. Madrid, 1990).

primer verdor, las azafranadas violetas, la lechosa amapola, las pálidas calabazas y …"[202]

Pero, donde mejor recoge dicho saber, es en su obra más conocida, *"La Eneida"*. En ella menciona, por boca de Dido, a una hechicera guardiana del templo de las Hespérides que se la daba a comer al dragón, con la intención de mantenerlo adormecido, mezclando miel y granos de amapolas soporíferas:

"*Me han enterado de una sacerdotisa que hay allí. Es de la raza Masila. Les guardaba el templo a las Hespérides; daba ella de comer al dragón y cuidaba del árbol de las ramas sagradas vertiendo para aquél gotas de miel y granos de amapolas soporíferas*."[203]

Un método parecido es el remedio que emplea la sibila para adormecer al peligroso Cerbero, guardián de los infiernos con el objeto de poder franquear sus puertas, tanto ella como Eneas, aunque en esta ocasión exista una diferencia notable: la presencia de la miel. Sin embargo, vemos que en ambas ocasiones, hechiceras o sibilas, son conocedoras de sus efectos y los utilizarían para neutralizar a sus oponentes:

"*El enorme Cérbero ensordece este reino con el ladrido de las tres gargantas, descomunal, tendido en su cubil frente a la entrada. La sibila, advirtiendo que se erizan las sierpes de sus cuellos, le*

[202] VIRGILIO, *Versos de Príapo*, III, 10-14 (Traducción de T. de la A. Recio García y A. Soler Ruiz. Madrid, 1990).

arroja una torta con miel y adormideras. Él con hambre voraz abriendo sus tres fauces la arrebata, estira su monstruoso lomo y se tiende en tierra y llena corpulento todo el antro. Sumido en sueño su guardián, gana Eneas la entrada y se aleja veloz de la orilla y las ondas de las que nadie vuelve."[204]

La posibilidad del empleo de la miel como intoxicante, será analizada más tarde.

En otras ocasiones este saber se refleja de un modo más indirecto, como cuando se refiere a las capacidades de esta planta relacionándola con el dios Sueño, del que recordemos es uno de sus símbolos, o el mismo Leteo[205].

Ovidio cita la adormidera en varias de sus obras, donde manifiesta muy claramente su sapiencia acerca de esta planta y, especialmente, del poder soporífero que conlleva, primordialmente por su empleo a modo de jugo para producir el sueño[206]:

"*Mientras la llevaba, contó a su acompañante lo enfermo que estaba su hijo, que no podía coger el sueño y el mal que le hacía pasar la noche en vela. La diosa cuando iba a entrar en el humilde hogar, cogió de la tierra del campo una suave adormidera, que invita*

[203] VIRGILIO, *Eneida*, IV, 482-486 (Traducción de J. de Echave Susaeta. Madrid, 1982).
[204] VIRGILIO, *Eneida*, VI, 417-424 (Traducción de J. de Echave Susaeta. Madrid, 1982).
[205] VIRGILIO, *Geórgicas*, I, 77-78; IV, 544-547; *Eneida*, V, 854-856.

al sueño. Se dice que, al cogerla, su paladar probó de ella, desacostumbrado como estaba, y sin darse cuenta sació el hambre que arrastraba."[207]

"*A continuación disponen la mesa: requesón disuelto en leche, manzanas y miel, como el oro, en sus panales. La nutricia Ceres no probó bocado, y a ti te dio a beber, niño, adormideras que producen el sueño, con leche templada*."[208]

Incluso habla indirectamente de sus utilidades en diferentes situaciones de tipo festivo[209]:

"*No se vea como una vergüenza tomar adormidera triturada con leche blanca como la nieve y miel licuada de paneles escurridos. La primera vez que Venus fue conducida ante su deseoso marido, bebió esto: desde ese momento fue una novia*."[210]

Por otra parte, Columela también recoge sus cualidades para buscar el huidizo sueño, al tiempo que nos comenta la mejor época del año para su plantación y cuidado[211]. En un sentido similar Paladio nos informa de los meses idóneos para su cultivo y de los terrenos adecuados a su crecimiento:

---

[206] OVIDIO, *Sobre la cosmética del rostro femenino*, 99-101; *Fastos*, IV, 661-667; *Amores*, II, 6, 31-32; *Metamorfosis*, XI, 605-608.
[207] OVIDIO, *Fastos*, IV, 529-537 (Traducción de B. Segura Ramos. Madrid, 1988).
[208] OVIDIO, *Fastos*, IV, 545-549 (Traducción de B. Segura Ramos. Madrid, 1988).
[209] OVIDIO, *Arte de amar*, III, 645-649.
[210] OVIDIO, *Fastos*, IV, 151-155 (Traducción de B. Segura Ramos. Madrid, 1988).
[211] COLUMELA, *On agriculture*, X, 104; 310-320; XI, 3, 42.

"*Se siembra en este mes la lechuga para poder transplantarla en Abril. También se siembra el cardo, el mastuerzo, el culantro y la adormidera, igual que en el mes de Noviembre…*"[212]

"*Se siembra ahora la adormidera en parajes secos y calurosos. Puede incluso sembrarse con otras plantas. Se dice que nace mejor después de haber quemado sus tallos y renuevos.*"[213]

Dionisio de Halicarnaso ahonda en su cultivo intencionado:

"… condujo al mensajero al jardín que había junto a palacio. Allí crecían adormideras cargadas de fruto y listas para la recolección."[214]

Apuleyo menciona la adormidera, entre otras plantas, en la defensa que realiza sobre la acusación de brujería de la cual había sido objeto por parte de los familiares de su mujer, Pudentilla, ante el temor de que su fortuna fuera a parar a manos de un extranjero:

"*Por ejemplo, si yo hubiera comprado eléboro, cicuta, jugo de adormidera u otros productos similares, cuyo uso moderado es*

[212] PALADIO, *Tratado de agricultura*, III, 24, 2 (Traducción de A. Moure Casas. Madrid, 1990).
[213] PALADIO, *Tratado de agricultura*, X, 13, 1 (Traducción de A. Moure Casas. Madrid, 1990).
[214] DIONISIO DE HALICARNASO, *Historia antigua de Roma*, IV, 56 (Traducción de A. Alonso y C. Selo. Madrid, 1984).

saludable, pero cuya mezcla o empleo en dosis excesivas resultan nocivos, ¿quién toleraría, sin perder la calma, que me acusaras de envenenamiento y presentase como prueba tales sustancias, por la sola razón de que con ellas puede ser asesinado un hombre?"[215]

Luciano vuelve a insistir en su relación con el sueño, asociándola a la mandrágora:

"*Al poco tiempo veíase de cerca la isla de los sueños, oscura y de aspecto impreciso, asemejándose ella misma en cierto a los sueños, pues retrocedía cuando nos acercábamos, huía y se apartaba un buen trecho. Dímosle alcance al fin y, tras penetrar en el llamado puerto de Hipno, desembarcamos cerca de las puertas de marfil, donde está el templo del gallo, caída ya la tarde. Penetramos en la ciudad y vimos muchos sueños de toda especie. En primer lugar, quiero referirme a la ciudad, ya que nadie ha escrito acerca de ella, y Homero, el único que la mencionara, no tocó el tema con mucha exactitud.*

En torno a ella, por doquier, se extiende un bosque; los árboles son altas adormideras y mandrágoras, y sobre ellas hay un gran número de…"[216]

[215] APULEYO, *Apología*, 32, 8 (Traducción de S. Segura Munguía. Madrid, 1980).
[216] LUCIANO, *Relatos verídicos*, 33 (Traducción de A. Espinosa Alarcón, Madrid, 1981).

El mismo carácter relacionado con el sueño le da Petronio, quién además nos recuerda su consumo unido a la miel, como anteriormente mencionara Virgilio[217].

Pausanias además de manifestar su relación con la diosa Afrodita de Sición como ya vimos, señala su presencia en un edificio circular que se encontraba en el Metroo, el templo de la madre de los dioses, al este del Hereo. Allí, en la zona superior del edificio, al que llamaban Filipeo, una representación en bronce de esta planta unía las vigas[218].

Plutarco nos advierte que en su recogida, las personas que la efectúen, deben de guardarse de las emanaciones que se desprenden de los cortes efectuados a la planta, pues en caso contrario éstas los harían desplomarse:

"… y acontece que quienes extraen el jugo de la adormidera, si no se guardan de las exhalaciones que emanan de ella, se desploman…"[219]

Clemente de Alejandría cita su presencia entre los objetos sagrados empleados en los misterios eleusinos, posiblemente por encontrarse asociada a Deméter, dado que este autor cristiano nunca participó de los Misterios:

"Lo mismo ocurre con los cestos secretos. Hay que desnudarlos de lo sagrado y revelar lo desconocido. ¿No se trata de

[217] PETRONIO, *Satiricón*, I, 1, 3 y II, 31, 9-10.
[218] PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, V, 20, 9-10.
[219] PLUTARCO, *Charlas de sobremesa*, 647F-648A (Traducción de F. Martín García. Madrid, 1987).

pasteles de miel, de harina y de sésamo y tortas adornadas para el sacrificio, granos de sal y una serpiente, el símbolo religioso de Dionisio Basareo?

¿No hay, además de esto granadas, ramas de árboles, palmetas, yedra e incluso un pastel redondo y adormideras?

¡Estos son sus objetos sagrados!"[220]

Porfirio relaciona a la adormidera con un determinado tipo de incienso asociado al sueño[221], al tiempo que la sitúa, entre otras muchas plantas, en el jardín que tenía Medea:

"…Y en su interior, en el fondo del recinto, sucede un bosque sombreado por sus frondosos árboles, en el que hay muchos laureles, cornejos y esbeltos plátanos y hierbas que se cubren por una bóveda de raíces que dan en la tierra: el asfódelo (…) y como es de esperar, también había leontopodio, la correhuela, la camomila, la negra adormidera…".[222]

Esto podría explicar el método con el cual esta hechicera adormece a la serpiente guardiana del vellocino de oro descrita por el griego Apolonio:

[220] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico*, II, 22, 4 (Traducción de Mª.C. Isart Hernández. Madrid, 1994).
[221] PORFIRIO, *Himnos órficos*, LXXXV, (*Al sueño*).
[222] PORFIRIO, *Argonáuticas*, 910-924 (Traducción de M. Periago Lorente. Madrid, 1987).

"*Mientras éste* [el dragón] *serpenteaba, la joven se lanzó ante sus ojos, invocando con dulce voz al Sueño protector, el supremo de los dioses, para que hechizara al monstruo. Y clamaba a la soberana noctívaga, la infernal, la misericordiosa, que le diera acceso. El Esónida la seguía aterrorizado. Pero aquél ya, hechizado por el encantamiento relajaba el largo espinazo de su* terrígena *espiral y extendía sus incontables anillos, como cuando en apacibles mares rueda una ola negra, débil y silenciosa. Pero no obstante, levantando aún en alto su horrible cabeza, trataba de engullir a ambos con sus funestas mandíbulas. Más ella con su rama de enebro recién cortada, que mojaba en su brebaje, entre encantamientos rociaba eficaces pócimas por sus ojos; y por encima y alrededor el intenso olor de la pócima le infundía el sueño. En el mismo sitio dejó apoyada la mandíbula, y sus inmensos anillos quedaron extendidos por detrás muy lejos a través del bosque arbolado.*

Entonces él cogió de la encina el vellocino dorado por indicación de la joven; y ella, manteniéndose quieta de pie, untaba con su pócima la cabeza del animal, hasta que ya el propio Jasón le ordenó volverse hacia su nave."[223]

[223] APOLONIO DE RODAS, IV, 145-165 (Traducción de M. Valverde Sánchez, Madrid, 1996).

Posteriormente será recogido, igualmente, por otros autores como el también griego Apolodoro[224] o, regresando al mundo romano, Diodoro de Sicilia[225]. A pesar de que en ningún momento se cita planta alguna, sino que todos los autores se refieren exclusivamente a una droga o una poción, lo cierto es que Medea debía haber utilizado un sistema muy similar al que, recordemos, se empleaba para adormecer al dragón que protegía las doradas manzanas del Jardín de las Hespérides, o al episodio por el cual la sibila junto con Eneas pueden sortear a Cerbero a la entrada del infierno, lo que abriría la posibilidad de que se pudiera tratar igualmente de algún tipo de preparado con esta planta, como era común entre los mortales. No obstante, Medea también podría haber empleado alguna otra de semejantes propiedades, pues como veremos más adelante la mandrágora también se encontraba en su jardín.

Silio Itálico insiste en la relación que existe entre esta planta y el dios Sueño y en su poder para, en cierta medida, poder controlar el mundo onírico de la persona que recibe su contacto. Ejemplo de ello es cuando la hija de Saturno, ante la idea de Aníbal de arrasar las murallas de Roma, le pide a este dios, de cuya ayuda se servía en ocasiones para cerrar los ojos de su hermano Júpiter, que se introduzca en los sueños de Aníbal para advertirle de su fracaso y que no continuara con su avance:

"Quo turbata viri coniux Saturnia coepto

irarumque Iovis Latiique haud inscia fati,

[224] APOLODORO, *Biblioteca*, I, 9, 23.
[225] DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica*, IV, 48, 3.

incautum ardorem atque avidas ad futile votum
spes iuvenis frenare parat. ciet inde quietis
regnantem tenebris Somnum, quo saepe ministro
edomita inviti componit lumina fratris.
atque huic arridens, “non te maioribus,” inquit,
“ausis, dive,voco nec posco, ut mollibus alis
des victum mihi, Somne, Iovem. non mille premendi
sunt oculi tibi, nec spernens tua numina custos
Inachiae multa superandus nocte iuvencae.
ductori, precor, immittas nova somnia Poeno,
ne Roman et vetitos cupiat nunc visere muros,
quos intrare dabit numquam regnator Olympi.”
Imperium celer exsequitur curvoque volucris
per tenebras portat medicata papavera cornu.
ast ubi, per tacitum allapsus, tentoria prima
Barcaei petiit iuvenis, quatit inde soporas
devexo capiti pennas oculisque quietem
irrorat, tangens Lethaea tempora virga.
exercent rabidam truculenta insomnia mentem:
iamque videbatur multo sibi milite Thybrim
cingere et insultans astare ad moenia Romae.
ipse refulgebat Tarpeiae culmine rupis,
elata torquens flagrantia fulmina dextra,
Iupiter, et lati fumabant sulphure campi,

ac gelidis Anien trepidabat caerulus undis;

et densi ante oculos iterumque iterumque tremendum

vibrabant ignes. tunc vox effusa per auras:

"sat magna, o iuvenis, prensa est tibi gloria Cannis.

siste gradum; nec enim sacris irrumpere muris,

Poene, magis dabitur, nostrum quam scandere

caelum."

attonitum visis maioraque bella paventem

post confecta Sopor Iunonia iussa relinquit;

nec lux terribili purgavit imagine mentem."[226]

¿Podría esto estarnos indicando que alguna mano traidora probablemente sobornada por los romanos -como en el caso de la muerte posteriormente del valeroso caudillo español Viriato- conseguiría que Aníbal tomase algún tipo de droga que le indujese a sumergirse en un sueño, en el que la incertidumbre de la próxima batalla le hiciese ver negros y terribles presagios? El momento tan oportuno para los romanos de la retirada de Aníbal, cuando tenía todo a su favor, siempre ha sido un motivo de discusión entre los eruditos. Recordemos que en la Antigüedad los presagios, los malos augurios y los sueños premonitorios jugaban un papel fundamental; hasta tal punto que se podía desistir de emprender una expedición, fundar una ciudad, viajar o emprender una guerra.

[226] SILIO ITÁLICO, *Punica*, X, 337-371 (Ed. de J.D. Duff. Londres, 1989).

Como hemos visto, son numerosas las referencias para el Mundo Clásico, tanto para Grecia como para Roma. Todos los aspectos, sus variedades y sus usos fueron ampliamente conocidos, estudiados y utilizados.

5.1.3. El cáñamo.

Si bien como hemos visto la amapola fue una de las especies botánicas más conocidas en la Antigüedad, existieron otras igualmente conocidas cuyo empleo y uso llega igualmente hasta nuestros días, como es el caso del cáñamo. Desde las orillas del Mar Caspio hasta las regiones del Irán oriental, el uso de esta planta parece estar muy arraigado como nos confirman los distintos nombres que recibió.

5.1.3.1. Mesopotamia

El cáñamo se conocía con seguridad en el segundo milenio, pero probablemente su origen debe ser muy anterior, quizás junto al trigo y a la cebada habría sido una de las primeras plantas domesticadas en Sumeria, o al menos introducidas al mismo tiempo. H. de Genovillac considera que desde época antigua: *"… en même temps, l'homme avait appris à tisser la laine (ki-sig), à travailler le line (?:ki-gu) et le chanvre (?:gad)"* (DE GENOVILLAC, H. 1909:51). Todos los indicios apuntan a su temprano conocimiento, aunque su uso estuviera ligado en principio a la fabricación de cuerdas y tejidos; sin

embargo ello no debería excluir otro tipo de destino menos funcional ya que ambos han coexistido desde siempre.

Para R. Campbell Thompson el cáñamo fue conocido por los antiguos asirios bajo el término de *"azallu"*, donde no solamente fue empleado para la fabricación de útiles de cuerda, sino también como una forma de alegrar el espíritu: "… *to dispel depression of spirits*" (CAMPBELL THOMPSON, R. 1924: 100-101). Sin embargo, P. Scheil propuso la identificación de esta planta con *qunnapu* o *qu-un-na-pu*, palabra que aparece mencionada en una tablilla, concretamente en un contrato, datada en el año 31 del reinado de Nabucodonosor II de Babilonia (siglo VI a. de C.)[227]. Para B. Meissner, con quien L. Lewin se muestra conforme, tanto los asirios como los babilonios conocieron el cáñamo en forma de incienso bajo el término de *qunubu* o *qunnabu*[228], y fue empleado en los templos "… *because its aroma was pleasing to the gods*"[229]. Lógicamente, debía ser mucho más agradable a los servidores de los dioses, pues el estado placentero al que les conduciría la droga lo relacionarían como un medio para contactar con la divinidad, lo que confirmaría aún más el importante papel que parece jugaron las drogas en los cultos religiosos.

[227] SCHEIL, P. "Notules." *Revue d´Assyriologie et d´Archeologie Orientale*, vol. XVIII, nº 2, 1921, p. 97; CAMPBELL THOMPSON, R. *op. cit*., 1924, p. 101 y *op. cit*., 1949, p. 222; CONTENAU, G. *op. cit*., 1940, p. 49.
[228] MEISSNER, B. en EBERT, M. *Reallexikon der Vorgeschichte*, vol. V, 1926, p. 117; LEWIN, L. *op. cit*., 1931, p. 109.
[229] MEISSNER, B. *Die kultur Babyloniens und Assyriens* Vol. II, p. 84 citado en Benet, S. "Early diffusion and folk uses of hemp" en RUBIN, V. (Ed.), *Cannabis and culture*, pp. 39-49, The Hague, 1976.

G. Contenau concluía que: "… *le chanvre soit l´azallû ou le qunnapu, il était cultivé chez les Assyriens au moins au VI siècle avant notre ère, et ses propriétés enivrantes ne leur étaient certainement pas inconnues puisque Hérodote (V siècle), rapporte que les Scythes recherchaient l´ébriété dans ses vapeurs*" (CONTENAU, G. 1940:52).

L. Manniche, aunque se muestra de acuerdo en su utilización como incienso, opina que fue experimentado con otros fines por los asirios: "… *who in their herbal medicine used it in fumigation to dispel sorrow of grief*" (MANNICHE, L. 1993:83), coincidente, por tanto, con la opinión de R. Campbell Thompson.

La expresión *qunubu* también la podemos encontrar entre la correspondencia real asiria. En ella, la carta número trescientos sesenta y ocho nos revela su uso dentro de los rituales sagrados de esta religion. En dicha carta Nergalsharrani, posiblemente un alto sacerdote del rey Esarhaddon (siglo VII a. de C.), respondiendo a la madre del rey, ante la solicitud de ésta para conocer cuales son los materiales que se emplean en los ritos sagrados, le indica, además de plantas resinosas, el cáñamo. También señala que la criada de la madre no tiene autoridad para los ritos, por lo que no deberá entrar en el templo. Esto nos indicaría la existencia de una restricción en el conocimiento del ritual y del tipo de substancias que se utilizarían en dichas ceremonias; de esta manera permanecería en manos de las clases dirigentes, posiblemente por los efectos que producen. Idea ésta que va más allá de lo expresado por B.

Meissner para quien, simplemente, "*su olor sería agradable a los dioses*." A continuación reproducimos la transcripción en inglés de la carta mencionada:

> "*To the mother of the king my lord, your servant Nergalsharrani. May it be well with the mother of the king my lord. May Nabu and Marduk be gracious to the mother of the king my lord. May Tashmetum, who is Kindness (itself), hold your hand, that you may behold a thousand years of the dominion of Esarhaddon.*
>
> *In regard to that which the mother of the king my lord has written, saying, "What is used in the sacred rites?" the main items….for the rites are fine oil, water, honey odours plants, myrrh (and) hemp. …….the mother of the king…….made…..complete, one ox, and two white lambs (and) a large bird he offered. Ninka, the hadmaid of the mother of the king, has not the authority for the rites, she should not enter (the temple). Whoever the mother of the king my lord shall designate, let him open the treasure, let him perform the rites*" (WATERMAN, L. 1930:256-257).

La importancia del empleo de esta planta como incienso viene definida por la amplia difusión del término que la designa por toda la zona, de hecho *qunubu* parece ser un préstamo de una palabra iraní, *konoba*, similar a la empleada por los escitas *cannabis*, *kenab* en Persa, *kanbun* en Caldeo o

kannab en árabe[230]. Incluso W. Emboden describe que un collar de motivos vegetales, encontrado por la expedición Wooley y perteneciente a las tempranas dinastías de Ur, sus hojas: "…*in beaten gold (…) strongly suggest Cannabis*" (EMBODEN, W. 1995:99). Su utilización en forma de incienso y en lugares cerrados facilitaría una mayor participación de gente; un mejor ambiente de conexión entre los fieles de un rito religioso y también favorecería la sugestión de los mismos.

En todo caso, el efecto embriagador provocado por el cáñamo, era conocido en la antigua Persia hacia el final del segundo milenio a. de C., como citamos brevemente al referirnos a los Templos de Fuego de Margiana. Su localización en el gran complejo arqueológico de Bactria-Margiana (zona actualmente comprendida entre el actual Afganistán y Turkmenistán), en concreto en el área monumental denominada Gonur Sur, no deja dudas de su utilización con fines rituales y religiosos.

En la zona sur, en una parte privada del complejo, tres habitaciones se hallan conectadas entre sí y se cree que pudieran estar relacionadas con la fabricación de bebidas alucinógenas del tipo *somalhaoma*. Allí se localizaron los ya mencionados restos de efedra junto con grandes cantidades de cáñamo en el interior de varios vasos cerámicos, que se encontraban en lo que V. Sariadini, la persona que dirigió la excavación, denomina "*white rooms*" por la decoración que presentan sus paredes y suelos y que según parece serían espacios destinados a prácticas rituales.

[230] LEWIN, L. *op. cit*., 1931, p. 109; BENET, S. *op. cit*., en RUBIN, V. (Ed.), 1976, p. 40.

En una de estas habitaciones, la nº 193, se hallaron sobre el suelo: "… *10 ceramic pot-stands (8 complete and 2 broken) which seem to be associated with the preparation of the hallucinogenic drink and were perhaps used in conjuction with ceramic strainers*", lo que significaría, además, que: "… *the strainer was placed on the ceramic support and used to separate the juice from twigs of ephedra and hemp. The juice could flow through a wool-covered hole in the centre of the strainer and into small bowl placed under the ceramic support*" (SARIADINI, V. 1994:389). Dicho autor comenta a continuación que en otra habitación del mismo edificio, en la 330, también se localizaron abundantes restos de cáñamo junto a los mismos materiales ya comentados, por lo que cree que pudiera estar relacionado con la preparación de bebidas alucinógenas (*Ibid*. 389).

En este sentido es importante mencionar una especie de pequeños "baños" que se encontraron también en el mismo yacimiento. Fueron localizados sobre una baja elevación de ladrillo, cuyo interior estaba cubierto con varias capas de yeso. Entre estas capas se encontraban, bastante bien conservados, una cantidad considerable de restos de cáñamo lo que ha hecho pensar que los "baños" mencionados anteriormente fueran en realidad lugares donde, en un primer momento, se procesaría esta planta. Esta hipótesis quedaría reforzada por los hallazgos de efedra y amapola, ya comentados (SARIADINI, V. 1999:309).

La utilización del cáñamo en rituales religiosos confirmaría las palabras de los antiguos textos religiosos, los *Gâthâ*, es decir los himnos de Zaratrusta, como recoge H.S. Nyberg en 1938 (NYBERG, H.S. 1966:177-178). Estos aspectos fueron posteriormente señalados por M. Eliade, para quien no existen dudas respecto al empleo de los antiguos iranios del cáñamo como embriagante (ELIADE, M. 1993:311-312). Así, en el *Fravashi-yasht* se menciona a *Pouru-bangha*, como alguien "…*viel hanf besitzend*" (NYBERG, H.S. 1966:177) es decir, poseedor de mucho cáñamo, tratándose la palabra *bangha* del término empleado en Irán para designar a esta planta (ELIADE, M. 1993:313); en tanto que más adelante, en el *yasht* 19,20, podemos leer que Ahura Mazdah se encuentra: "… *ohne trance und ohne hanf*" (NYBERG, H.S. 1966:178), es decir, sin trance y sin cáñamo. Finalmente en *Vidêvdât* leemos: "… *gehen wir dagegen zu dem spätzoroastrischen Vendidad, so ist der hanf hier dämonisiert*" (*Ibid*. 177) donde aparece como planta demonizada, lo que para M. Eliade representa un claro indicio del uso que los antiguos iranios hicieron de la planta, a semejanza quizá de los escitas (ELIADE, M. 1993:312).

5.1.3.2. La India

También aquí el cáñamo se ha relacionado con un papel ritual, mencionándose en el *Atharva Veda* como una planta mágica y medicinal (BENET, S. 1976:45); así como: *"…un embriagante sagrado creado junto al amrta o poción del soma cuando los dioses agitaron los océanos*" (OTT, J. 1996:383) De hecho, los preparados de cáñamo en ocasiones recibían el

nombre de *vijaya*, es decir, victoria en sánscrito, siendo de especial importancia para la deidad Siva (HASAN, K. A. 1976:239-240). Dichos preparados los podemos encontrar en tres formas diferentes. Por un lado, el conocido por *bhang*, compuesto por las hojas empleadas en bebidas como la *bhang lassi*, que toman algunos devotos en su visita a determinados templos de gran importancia; por otro lado, la *ganja*, especie de botones florales, y por último el *charas*, o resina pura[231]. También parece que jugó un importante papel dentro de los rituales que se efectuaban en la India pre-Védica al dios Jagannátha, en Puri, Orissa[232].

5.1.3.3. China

En la lejana China, ya en el herbario de un médico llamado Pen Ts´ao Ching, compilado entre los siglos I y II d. de C., se hace mención de las propiedades psicotrópicas del cáñamo. Curiosamente este herbario se ha atribuido de manera tradicional al legendario emperador Shen-Nung, que vivió en torno al 2000 a. de C., con lo que su antigüedad podría ser mucho mayor, algo que no sería extraño pues evidencias del uso de esta planta se han localizado en varios yacimientos arqueológicos, algunos de ellos de época neolítica, donde se encuentra en forma de marcas de cuerdas impresas en cerámicas o bien como restos de tejido (LI, H. 1974).

[231] HASAN, K. A. "Social aspects of the use of cannabis in India" en Rubin, V. (Ed.), pp. 235-246, 1976; OTT, J. *op. cit.*, 1996, p. 383.
[232] MARGLIN, F.A. *Wives of the God-King. The rituals of the devadasis of Puri*, 1985, pp. 71, 133 y 221; OTT, J. *op. cit.*, 1996, p. 383.

En este herbario se comenta que su uso prolongado puede llegar a provocar alucinaciones como expresa el texto analizado por H. Li,: "*…if taken in excess will produce hallucinations [literally "seeing devils"]. If taken over long term, it makes one communicate with spirits and lightens one´s body*" (LI, H. 1974:295).

Sus efectos fueron conocidos desde épocas muy tempranas como revela el estudio del término que le da nombre, "*ma*". Éste posee dos connotaciones, por un lado, numeroso o caótico refiriéndose a la naturaleza fibrosa de la planta y, por otro, aturdimiento o tontería. Para H. Li estos significados derivan, lógicamente, de las propiedades de esta planta, la cual fue empleada en remedios medicinales, señalando además que el radical *ma* combinado con otros caracteres da otras formas como demonio, denominado *mo*; y en palabras de dos sílabas, como *ma-tsui*, significa narcótico (resultado de la combinación de *ma* con embriaguez); existen otros significados como parálisis o atontamiento, según se alíe con uno u otro signo. Finalmente escribe este autor que:

> "*It should be mentioned that in ancient China, as in most early cultures, medicine had its origin in magic. Medicine men were practicing magicians. The (…) medicinal use of the hemp plant was widely known to the Neolithic peoples of northeastern Asia and shamanism was especially wide-spread in this northern area and*

also in China, and cannabis played an important part in its rituals." (*Ibid*. 298).

El texto anterior atestiguaría el uso religioso que desde siempre se le dio a las plantas psicotrópicas, como elemento imprescindible a la hora de entrar en contacto con los dioses.

5.1.3.4. Egipto

En el país del Nilo, parece haber un acuerdo general en considerar a la palabra *shemshemet* como identificadora del cáñamo, estando su presencia constatada hacia mediados del segundo milenio relacionada con su empleo en la fabricación de cuerdas. No obstante, esta palabra parece encontrarse en los Textos de las Pirámides, lo que retrasaría aún más esta cronología (MANNICHE, L. 1993:82). Por otra parte, también hallamos muestras de su presencia, en estas tierras, en varios papiros médicos, donde se empleó como ingrediente para remedios, por ejemplo, de enfermedades o dolencias oculares, a pesar de que, como advierte J. Nunn, no aparezca con demasiada frecuencia (NUNN, J. 1997:156).

L. Manniche la clasifica entre las plantas que se cultivaban en los jardines, en tanto que la reciente localización de varios vestigios en la tumba de Amenofis IV, en Tell-el-Amarna, junto con la identificación positiva de restos de polen en la momia de Ramsés II, ratificarían su presencia en Egipto

(MANNICHE, L. 1993:20 y 62). Aunque se considera que nada parece confirmar o desmentir que los antiguos egipcios hubieran conocido o empleado sus propiedades intoxicantes, bien ingeridas o bien inhaladas por medio del humo, resultaría muy extraño que, grandes conocedores como fueron de todo tipo de plantas, la llegaran a cultivar y, sin embargo, no conocieran todas sus propiedades.

5.1.3.5. Israel

Se han localizado evidencias de su presencia en Israel, concretamente en una tumba familiar en Beit Shemesh, cerca de Jerusalén, fechada en torno al siglo IV d. de C. En este yacimiento se encontraron los restos de una mujer de unos catorce años y un feto, junto a los residuos carbonizados de lo que, una vez analizado, se descubrió era *Cannabis sativa*. El análisis del conjunto, llevado a cabo por el equipo que estudió el hallazgo, viene a concluir que: "… *the ashes found in the tomb were cannabis, burned in a vessel and administered to the young girl as an inhalant to facilitate the birth process"* (ZIAS, J., *et alii*. 1993:215). Este dato vendría a confirmar su antiguo conocimiento en esta área geográfica y la variedad de usos a los que se destinaba dicha planta.

5.1.3.6. Europa

Para la zona europea los hallazgos más antiguos se encuentran localizados tanto en Alemania, específicamente en el yacimiento de Bandkeramik, en Eisenberg, Thuringia, como en Suiza, en la zona de Thaingen o Voslau, en la baja Austria, así como en Frumusica, Rumania[233] o Lituania, con muestras cuya cronología se remonta a la etapa neolítica. Por otro lado también se han encontrado evidencias de su conocimiento en Ucrania donde se data en la Edad del Hierro, al igual que en Suiza o Finlandia, aunque un poco más tardíos.

En Polonia, Alemania o Gran Bretaña abarcan desde etapas prerromanas hasta el s. IV d. de C. enlazando ya con el Medievo[234].

Por lo que se refiere a la Península Ibérica, los restos más antiguos hallados hasta el momento se sitúan en el mundo Ibérico, concretamente en el poblado de Coll del Moro, en Gandesa (Tarragona) (JUAN-TRESSERRAS, J. 2000:264). Lógicamente, su presencia debía estar más extendida pero de muchos poblados, excavados hace mucho tiempo, se pudo haber perdido la información y, en otros casos, estará por aparecer. Sería muy extraño que su presencia se limitara a un único yacimiento en toda la Península.

[233] WILLERDING, U. "Vor-und frühgeschichtliche Kulturpflazenfunde in Mitteleuropa." *Neue Ausgrabungen und Forschungen in Niedersachsen*, p. 358, 1970 y Dumitrescu, comunicación personal, ambos citados en RENFREW, J.M. *op. cit*., 1973, p. 163.

En una fecha tan temprana como es 1897, el arqueólogo alemán H. Busse descubrió evidencias de cáñamo en una urna funeraria, procedente de una tumba en Wilmersdorf, cercana a la actual ciudad de Brandenburgo, fechada hacia el siglo V a. de C. Tras ser examinadas por el botánico Ludwig Wittmaack, H. Busse presentó un informe a la sociedad berlinesa de Antropología, Etnología y Prehistoria, en el cual concluyó que el *cannabis* era conocido y usado en Europa Septentrional desde tiempos remotos. A pesar de que en un principio suscitó un cierto rechazo, el detenido examen de la urna indicaba que los restos de cáñamo no habían sido introducidos en tiempos posteriores, lo que no dejaba lugar a dudas sobre su conocimiento en esas fechas[235]. La localización, desde entonces, de nuevos yacimientos, como hemos visto, confirma este punto.

No obstante, los testimonios más interesantes acerca del dominio y empleo de su capacidad psicoactiva se encuentran localizados en la Europa del Este. Datados hacia fines del tercer milenio, dos son los principales hallazgos a los que nos referiremos. El primero se produjo en un enterramiento de Gurbanesti, Bucarest, (Rumania), en el cual apareció un artefacto identificado como “pipe-oven” (braserillo) en cuyo interior se encontraron semillas carbonizadas de esta especie, lo que para D.V. Rosetti es una clara señal de su probable empleo como ofrenda o para la inhalación de su potencial psicoactivo (ROSETTI, D.V. 1959:805). En este punto coincide I. Ecsedey para

[234] SCHULTZE-MOTEL, J. *op. cit.*, 1994, p. 34; KROLL, H. *op. cit.*, 1995, p. 53; *op. cit.*, 1997, p. 30; *op. cit.*, 1998, p. 27 y 33; *op. cit.*, 2000, p. 34.

quien: "… *the inhalation of the drug to be found in hempseed must have caused a trancelike state*" (ECSEDEY, I. 1979:45).

Un segundo hallazgo de comienzos del Bronce en el Norte Caucásico confirma su presencia en enterramientos en vasija (*Ibid*. 45), lo que ha llevado a A. Sherrat a plantear que las propiedades narcóticas de esta planta posiblemente fueron conocidas por los primeros agricultores europeos, e incluso hubiese sido empleado con estos fines en tiempos neolíticos (SHERRAT, A. 1989:53), hipótesis que cada vez cobra más fuerza a raíz de los nuevos descubrimientos de esta especie en Lituania, además del resto de Europa, como estamos viendo.

En las excavaciones llevadas a cabo en Pazyryk, en los Altai Occidentales, zona fronteriza entre el oeste de Mongolia, Rusia y China, aparecieron muestras del uso que hicieron los escitas de esta planta. Concretamente se hallaron, en la tumba localizada en el montículo núm. 2, cuya cronología se sitúa en torno al 300 a. de C., dos equipos para la inhalación y empleo de este embriagante y no uno como por lo general suele citarse. Se componía el primero, localizado en la esquina suroeste del enterramiento, de un grupo de seis varillas, bajo las cuales se encontraba un recipiente rectangular de bronce con piedras, para calentar, en su interior.

[235] MEISSNER, B. en EBERT, M. *op. cit*., 1926, p. 116; LEONZIO, U. *El vuelo mágico*, 1971, pp. 64-65; BENNET, C., OSBURN, L. y OSBURN, J. *Green gold the tree of life. Marijuana in magic and religion*, 1995, p. 132.

El segundo, de similares características y situado en la zona oeste de la habitación, se trataba de un recipiente catalogado dentro del tipo “caldero escita” que aparecía igualmente lleno de piedras en su interior y, también, bajo un grupo de seis varillas o pértigas; aunque en este caso sobrecubierto con un largo trozo de cuero.

En el interior de ambos recipientes se encontró también una pequeña cantidad de semillas de cáñamo, de la variedad *C. rideralus,* varias de las cuales se encontraban carbonizadas, al igual que las piedras, que presentaban trazas de haber sufrido un intenso calor. El asa de los incensarios había sido preparada para poder ser sujetada, evidentemente, con el objeto de no quemarse al cogerlos. A esto hay que añadir un bote de cuero (leather-flask), situado de pie en medio de la zona oeste de la tumba, en cuyo interior también había semillas de esta planta.

Para S. Rudenko, el arqueólogo que dirigió la excavación de este yacimiento, el hallazgo confirmaba las palabras de Heródoto cuando se refiere a este pueblo nómada. Así, este autor narra que tras la muerte de sus parientes y después de transportar y enterrar el cadáver se procedía a las consiguientes purificaciones. Durante ellas, los escitas se metían bajo toldos de lana y arrojaban un puñado de semillas, de esta planta, sobre piedras calentadas en un brasero, con el objeto de inhalar su humo y, consecuentemente, alcanzar un estado de euforia que Heródoto asumió eran gritos de “*alegría.”* Lo explicaba de la siguiente manera:

"Pues bien, los escitas toman la semilla del susodicho cáñamo, se deslizan bajo los toldos de lana y, acto seguido, arrojan la semilla sobre las piedras candentes. A medida que la van arrojando, la semilla exhala un perfume y produce tanto vapor que ningún brasero griego podría superar semejante cantidad de humo. Entonces los escitas, encantados con el baño de vapor, prorrumpen en gritos de alegría"[236].

Incluso, según W. A. Emboden, un informe de Esquilo se referiría a esta práctica, aunque solamente parece que señala la manera de quemar la planta y su posterior inhalación (EMBODEN, W.A. 1990:223).

S. Rudenko consideraba que el cáñamo no sólo sería empleado para este ceremonial de purificación sino también, sin duda, en la vida cotidiana:

"*Not without reason Hesychius of Alexandria in his Lexikon, referring to Herodotus, calls hemp "the Scytian smoking which has such strenght that it brings out in a sweat anyone who experiences it. They burn hemp seeds.*

[236] HERÓDOTO, *Historia*, IV, 75 (Traducción de C. Schrader. Madrid, 1977) A. Sherrat realizando un comentario de esta cita y refiriéndose a la cerámica cordada, en un caso similar al chino, opina que: "*…those people were the Sredni Stog group, and that they celebrated its importance by imprinting it on their pottery. They passed on their knowledge, and their cultigen, to their neighbours, the eastern wing of the Globular Amphora culture, who incorporated it in the complex of male-associated paraphernalia inspired by the southern alcoholic tradition. They may have even mixed them in some amazing combination –the trick, apparently, is to heat the hemp leaves in butter- and passed on their secret to their Corded Ware sucessors. Did the the All -over-Cord beaker -live those Late Bronze Age Cypriot*

Both men and women probably smoked, since we found two sets of apparatus for smoking with burial of a man and a woman;" (RUDENKO, S. 1970:62)

Extremo éste en el que se muestran de acuerdo otros autores como T. Talbot Rice (TALBOT RICE, T. 1957:90) o I. Artamanov (ARTAMANOV, I. 1965:106). Concluye diciendo, S. Rudenko, que este hábito de purificación por el fuego, evidentemente, fue practicado por las tribus de todo el área, incluyendo las montañas Altai (RUDENKO, S. 1970:284-285).

Anteriormente, E. Rohde había relacionado estas costumbres escitas con aspectos del mundo religioso, planteando posibles similitudes con la "*choza de sudar*" de los indios americanos, de claro significado espiritual (ROHDE, E. 1983:335). Por otra parte, lo que para Heródoto se trataba de una especie de purificación ritual, para K. Meuli la interpretación de todos estos elementos tendría un carácter de clara influencia chamánica (MEULI, K. 1935).

Aunque el autor griego no mencione a ningún chamán o personaje principal que dirija el rito, para M. Eliade la interpretación que efectúa K. Meuli coincidiría con la función última que se realiza en un gran número de pueblos turco-tártaros, en la cual es precisamente el chamán quien dirige el acompañamiento del alma del difunto a su última morada en el inframundo

---

opium jugs in the shape of a poppy– actively advertise its contents through its ceramic form and decoration? It is an attractive thought" (SHERRAT, A. 1987:97).

(ELIADE, M. 1993:309). Como veremos más adelante, no fueron los únicos pueblos que emplearon esta planta con esta finalidad.

Recientemente, en 1994, un nuevo hallazgo, cercano a las montañas Altai, vino a confirmar su conocimiento y uso entre las poblaciones que allí habitaron. Concretamente en el yacimiento de Ukok, cercano a las fronteras de Rusia, China, Mongolia y Kazakhstán, los arqueólogos rusos encontraron los vestigios momificados de lo que se cree fue una princesa escita. Entre el ajuar presente en el momento del enterramiento figura un pequeño recipiente ceremonial en cuyo interior se han encontrado, como en el caso anterior, restos de *cannabis*. La opinión de los investigadores rusos es bastante relevante respecto al uso del material hallado en esta vasija: "… *was smoked for pleasure and used in pagan rituals*."[237]

5.1.3.7. Península de Anatolia

Excavaciones llevadas en el yacimiento de Gordion, al oeste de Ankara, durante los años sesenta, señalan la presencia de esta planta en fechas tan lejanas como el siglo VIII a. de C., confirmando su conocimiento por parte de las poblaciones de sármatas y escitas que habitaron allí entre el 700 y 300 a. de C.[238].

[237] WEINBERG, B. "Cannabis found with Scythian Queen." *High Time*, 1994 citado en BENNET, C., OSBURN, L. y OSBURN, J. *op. cit*., 1995, p. 80.
[238] BELLINGER, L "Textiles from Gordion" Bulletin of the Needle and Bobbin Club, 46, 5 citado en GODWIN, H. "The ancient cultivation of hemp." *Antiquity*, vol. XLI, nº 161, 1967, p. 42.

5.1.3.8. Grecia

Hace pocos años al noroeste de Grecia, muy cercano al pueblo de Mesopotamon, fueron descubiertos los restos del oráculo de Éfira, también conocido como “la puerta del Hades”. Datado durante la época helenística -se supone erigido hacia el siglo III a. de C.-, a raíz de los hallazgos arqueológicos se constató que fue construido sobre otro centro de mayor antigüedad, dato confirmado por autores como Heródoto, quien ya comentaba la importancia de este lugar. Allí acudían algunos de los hombres más ilustres del momento[239]. Incluso si la historia que narra Heródoto acerca de la consulta efectuada hacia el 580 a. de C. por Periandro, tirano de Corinto, no fuera cierta -como señala P. Vandenberg- ello evidenciaría que el oráculo se encontraba en funcionamiento, al menos, ya desde el siglo VI a. de C. Aunque las diferentes campañas de excavación han puesto de manifiesto que Éfira fue fundada en el siglo XIV a. de C. con el nombre de Xylokastron, no han aclarado aún si, por entonces, ya existía como edificación (VANDENBERG, P. 1991:32).

S. Dakaris opinaba que en este oráculo el consultante, una vez aceptada su solicitud, debía permanecer veintinueve días sometido a un proceso de purificaciones en el cual se le iba preparando para la experiencia final. Durante los días que duraba el proceso al solicitante se le sometía a abluciones rituales, baños de agua caliente y agua helada, además de a extrañas oraciones y determinados rituales mágicos….todo ello sumergido en la más absoluta oscuridad, salvo cuando aparecían los sacerdotes, con una alimentación muy

determinada que se hacía más estricta a medida que se acercaba el momento de la consulta. Curiosamente, como sucede con algunos cultos mistéricos, revelar lo que allí se sucedía llevaba implícito la sentencia de muerte (*Ibid*. 22) por lo que, como en los cultos mencionados, poco se sabe de su funcionamiento. Lo que sí podemos deducir es que, al final de dicho proceso, el neófito estaría en condiciones de experimentar cualquier tipo de visión mística.

El dato más interesante para nosotros son los abundantes pedazos de resina de cannabis, comúnmente conocida por "*hachís*", que han sido encontrados en las excavaciones dirigidas por el profesor S. Dakaris (*Ibid*. 22)[240]. El hallazgo de estos restos pone de manifiesto el conocimiento y empleo consciente por parte de los dirigentes del lugar de este tipo de elementos para "favorecer" la visión del consultante, a lo que sin duda también ayudarían la oscuridad, los extraños rituales ajenos al interesado, su propia expectación, la debilidad por las comidas, etc.

Este tipo de actos no debieron ser extraños para los dirigentes de los oráculos, o al menos algunos de ellos, pues, en relación con otro conocido santuario como es el de Trofonio, descrito por Pausanias, el participante igualmente debía de someterse a una serie de rituales, entre los que se incluyen la obligación de permanecer en el mismo un cierto número de días y

---

[239] HERÓDOTO, *Historia*, V, 92, 2-4.

[240] Resulta reveladora la presencia de esta sustancia en dicho contexto, pues, si acudimos a otro de los oráculos más famosos de la antigüedad, el de Delfos, por boca de Lucano o Plutarco conocemos el estado alterado al cual llegaba la pitia en el momento de profetizar. Este hecho, debido a los claros síntomas que presenta, ha dado lugar a diferentes y variadas interpretaciones, entre las que se encuentra el *"mal viaje"*, en palabras de A. Escohotado (ESCOHOTADO, A. 1998:155). Como tendremos ocasión de examinar el

someterse a varias purificaciones. En el momento preciso podría iniciar su viaje de bajada al oráculo, etapa en la cual, al consultante, se le unge de un aceite[241] y se le hace beber de dos fuentes, la del olvido y la del recuerdo. Posteriormente se introduce por el agujero que da acceso al santuario y a las experiencias que allí le sucedían, pues ninguna persona llegaba a experimentar las mismas sensaciones que otra. Tras lo cual, una vez ya fuera del recinto, los sacerdotes se ocupan de sentarlo en el trono de Mnemóside para preguntarle por lo sucedido y recopilar así la información de cara a ofrecer el oráculo, momento a partir de cual lo devuelven a su familia.

Pausanias comenta un dato importante referente al estado en que se encontraba el consultante. Nos narra que en esos momentos aún se encuentra desorientado por la experiencia, tanto que era incapaz de reconocerse a sí mismo o a aquellos que le acompañaban, y preso de un cierto temor. Esto, creemos, nos está indicando que el consultante seguramente, como en el caso de Éfira, tomó algún tipo sustancia que ayudara en la experiencia, más aún cuando el propio Pausanias nos dice que aquellos que han penetrado en el santuario no poseen los mismos medios para enfrentarse a la experiencia, sino que unos ven algo, mientras que otros solamente escuchan.

---

orígen de este oráculo se debió a causas naturales, de tipo geológico. LUCANO, *Farsalia*, 162-177; 189-197, y 207-218; PLUTARCO, *Sobre la desaparición de los oráculos*, 438-438C.

[241] Precisamente de este aceite J.L. Brau afirma que Pausanias dijo que los fieles de este oráculo "*debían de untarse el cuerpo con un aceite opiado –ungüento de brujas- que producía las imágenes deseadas*" (BRAU, J.L., 1968:13). Sin embargo, una vez examinado el texto, hemos podido comprobar que no se menciona para nada ese tipo de producto, es decir, un "aceite opiado".

En este sentido, C. Schrader ha apuntado que el solicitante: "…*presumiblemente debía de bajar al pozo en un estado de semiincosciencia producido por alucinógenos*"[242], idea que, como vemos, puede ser perfectamente viable, sobre todo si tomamos como referente el oráculo de Éfira:

> "*En el oráculo sucede lo siguiente: cuando un hombre decide bajar al santuario de Trofonio, en primer lugar vive un número de días en un edificio que está consagrado al Buen Demon y a la Buena Tique, y, mientras vive allí, hace las purificaciones, se mantiene apartado de los baños calientes, y se baña sólo en el río Hercina.*
>
> *(…) entonces cada uno baja ya esperazado y lo hace de esta manera: en primer lugar, durante la noche lo llevan al río Hercina, y después de llevarlo lo ungen con aceite y lo lavan dos muchachos de los ciudadanos (…). Después es llevado por los sacerdotes no inmediatamente al oráculo, sino a las fuentes del río, que están muy cerca unas de otras. Allí debe de beber de un agua llamada Lete, para olvidarse de todo lo que hasta entonces pensaba; después de esto debe beber de nuevo de otra agua, la de Mnemóside, por la que recuerda lo que ha visto cuando bajó. Después de ver la imagen que dicen que hizo Dédalo –los sacerdotes no la enseñan más que a los que van a visitar a Trofonio-, después de ver esta imagen, venerarla*

[242] C. Schrader en la nota nº 691, pp. 215-216, de la edición de B.C.G. del libro VIII de Heródoto.

y rezarla, va al oráculo vestido con una túnica de lino, atada con cintas y calzado con zapatos del país.

(…) Pues bien, el que baja se tiende en el suelo mientras sostiene en la mano dos panes de cebada amasados con miel, pone primero los pies en el agujero y avanza, esforzándose para que sus rodillas queden dentro del agujero. El resto del cuerpo es atraído en seguida y corre tras las rodillas como el más grande y el más veloz de los ríos cubriría a un hombre llevado por un remolino. A partir de aquí, los que han entrado en el santuario no tienen un mismo modo de aprender lo que va a suceder, sino que uno ve y otro escucha. Los que han bajado pueden volver atrás por la misma entrada, también con los pies por delante.

(…) Al que ha subido al santuario de Trofonio lo reciben de nuevo los sacerdotes y lo sientan en el trono llamado de Mnemóside, que está no lejos del santuario, y sentado allí le preguntan qué ha visto y ha aprendido; y una vez enterados, lo entregan ya a sus parientes. Ellos lo cogen y lo llevan al edificio donde antes vivía junto a la Buena Tique y al Buen Dios, pero preso del temor e inconsciente todavía tanto de sí mismo como de los que están cerca. Después, sin embargo, recobrará sus facultades y le volverá la risa"[243].

[243] PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, IX, 39, 5-13 (Traducción de M.C. Herrero Ingelmo. Madrid, 1994).

En el mundo griego, según se observa a través de los textos clásicos, parece que esta planta se emplea menos que la adormidera, aunque ya vimos que no les era del todo desconocida. Por otra parte, como señala Pausanias, también se cultivaba en Cilene, junto al Mar Jónico en el Peloponeso, pero, como señala este autor, sólo por aquéllos cuyas tierras fueran apropiadas para ello:

> "*La comarca elea es muy fértil y especialmente buena para producir el byssós. El cáñamo, el lino y el byssós lo siembran los que tienen tierra apropiada para producirlos*"[244].

En Grecia el cáñamo cultivado fue conocido por *kannábion*, *schoinióstrophon* o *asterión* y al silvestre lo llamaban *hydrástina*[245].

5.1.3.9. Cartago

En el mundo púnico tenemos noticias de una trirreme de guerra cartaginesa donde se encontraron varios troncos (stems) secos de 2 a 3 cm de largo y dos cestos en buen estado de conservación de lo que, posteriormente, se identificó como *C. sativa* y cuya datación esta fechada aproximadamente hacia el siglo III a. de C., posiblemente hundida durante la Primera Guerra Púnica.

[244] PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, VI, 26, 6 (Traducción de M.C. Herrero Ingelmo. Madrid, 1994).

Su color amarillento -no oscuro como sucede en un ambiente donde las condiciones anaeróbicas conllevan este proceso, lo que en un principio sorprendió bastante a los investigadores pues como planta herbácea originariamente hubo de ser de color verde- sólo se explica por el hecho de que antes de subirlo a bordo hubiese sido secado y preparado a tal fin. A ello hay que añadir que dicho hallazgo tuvo lugar en la zona destinada a la "cocina" del barco, es decir asociada a la comida[246].

Como señala H. Frost aunque el cáñamo se puede emplear para fabricar cuerdas, excepcionalmente todas las que se encontraron en la excavación eran de esparto (FROST, H. *et alii.* 1981:64), además de que no existen evidencias de su empleo en barcos púnicos como especifica F. Nigel (*Ibid*. 99). En cualquier caso, la cantidad de cáñamo localizada tampoco bastaría para esta labor.

Por último, H. Frost planteando la posibilidad de que los antiguos marineros cartagineses emplearan una infusión de esta planta, comenta, a modo de conclusión final, que:

> "… *on a ship propelled by oarsmen this effect would be invaluable; it justifies the suggestion that the two baskets of dried stems in the Punic Ship´s kitchen were indeed cannabis, but whether they would*

[245] PSEUDO DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, III, 148 y 149.

make an infusion potent enough to give fighting men "Dutch courage" is less certain. The drink would probably make a poor substitute for the tot of rum which, until recently, was issued in the British Navy" (*Ibid*. 67).

Por tanto, puede decirse que el conocimiento que los cartagineses tuvieron de esta planta, junto al constatado cultivo de la adormidera en la antigua Cartago, nos estaría indicando que este tipo de plantas no era desconocido en el norte de África, al menos en la zona controlada por ella. No olvidemos que los cartagineses, como los fenicios en general, tenían un olfato especial para todo tipo de comercio lucrativo y no creemos que el de las plantas psicotrópicas estuviera al margen de ello. Por tanto, pensamos que este barco podría ser una buena prueba de ello. Otras muchas más pueden haberse perdido.

5.1.3.10. Roma

Para los romanos tuvo una utilidad práctica, especialmente en la confección de cuerdas, redes, ropa… como ponen de manifiesto varios autores caso de Virgilio, Dioscórides, Plinio el Viejo o Ateneo quién nos especifica que se cultivaba en la Península Ibérica y en el Ródano, entre otros[247].

[246] "On the Punic wreck, the distinctive, yellowish stems of a plant were always found in association with food" (FROST, H. *et alii*. 1981:62).

[247] VIRGILIO, *Eneida*, II, 236; DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, III, 148 y 149; PLINIO, *Natural history*, XIX, 56; ATENEO, *Banquete de los eruditos*, V, 206F. Otros autores que también hacen mención a esta planta son COLUMELA, *On agriculture*, XI, 2, 75 y XII, 52, 8; VARRÓN, *On agriculture*, I, 22, 1-1 y 5-6; PERSIO, *Sátiras*, V, 146; GRATIO, *Cinegéticas*, 60-64.

Precisamente tanto Columela como Paladio concretan los meses adecuados para su siembra y el mejor tipo de terrenos y cuidados al efecto[248]:

> *"A últimos de este mes se sembrará el cáñamo en terreno graso, abonado y regado; o en llano, húmedo y arado en profundidad. Siémbrese seis cañamones por pie cuadrado"*[249].

Continuando su exposición más adelante:

> *"También en este mes, hasta el equinoccio primaveral, sembraremos el cáñamo por el procedimiento que se trató en febrero"*[250].

Otro de los aspectos que también comentó Plinio quien además destacó su gran altura, al compararlo con un enorme árbol existente en Mauritania, concretamente en la ciudad de Lixus[251]. Por otra parte, en su obra podemos leer que distinguía, al menos, dos tipos diferentes de cáñamo, en función de su calidad y lugar de procedencia. Así, indica que el mejor provenía de la antigua ciudad de Alabanda[252], en Asia Menor, aunque también se estimaba el de Mylasa[253] y señala su presencia en el territorio de los antiguos Sabinos, donde solía crecer hasta alcanzar una gran altura. Además comenta sus usos

[248] COLUMELA, *On agriculture*, II, 7, 1; 10, 21 y 12, 6.
[249] PALADIO, *Tratado de agricultura*, III, 5 (Traducción de A. Moure Casas. Madrid, 1990).
[250] PALADIO, *Tratado de agricultura*, IV, 5. (Traducción de A. Moure Casas. Madrid, 1990).
[251] PLINIO, *Natural history*, XIX, 22, 63. Una segunda comparación, esta vez con una cincoenrama en XXV, 29, 65.
[252] Alabanda era una ciudad de Caria hoy da conocida como Arab-Hissar.
[253] Actualmente la ciudad de Milas, en Turquia.

medicinales[254] (coincidentes con los referidos en las mismas fechas por Dioscórides[255]):

> *"…deinde utilissima funibus cannabis. seritur a favonio; quo densior est eo tenerior. semen eius, cum est maturum, ab aequinoctio autumni destringitur et sole aut vento aut fumo siccatur. ipsa cannabis vellitur post vindemian ac lucubrationibus decorticata purgatur. Optima Alabandica, plagarum praecipue usibus. tria eius ibi genera: inprobatur cortici proximun aut medullae, laudatissima est e medio quae mesa vocatur. secunda Mylasea. quod ad proceritatem quidem attinet, Rosea agri Sabini arborum altitudinem aequat."*[256]

Esta planta se ha querido ver en la obra de Diodoro de Sicilia, concretamente, en el pasaje, anteriormente citado, que hace referencia a la presencia de Homero en tierras egipcias y al descubrimiento de las mujeres de Dióspolis de un remedio para curar los males del espíritu. Sin embargo, como ya comentamos, dicho pasaje se refiere al *nephentes*, sin que se haga mención alguna al cáñamo.

Galeno también se ocupa de esta planta diferenciando perfectamente entre los dos tipos de cáñamo, pues cuando se refiere a las características del femenino señala que su resina era de consumo generalizado, dado que en las

[254] PLINIO, *Natural history*, XX, 97, 259.
[255] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, III, 148 y 149.
[256] PLINIO, *Natural history*, XIX, 56, 173-174 (Ed. de H. Rackham. Londres, 1991).

comidas solía tomarse por placer o con fines excitantes; sin embargo nos advierte sobre este tipo de excesos[257].

Antes señalamos como determinados pueblos, caso de los escitas, utilizaron esta planta con fines rituales. Las fuentes clásicas también nos aportan información acerca de otros grupos de población que igualmente utilizaron el cáñamo con, aparentemente, fines similares. Por Pomponio Mela sabemos que muy probablemente, como ya señalara E. Rohde[258], las semillas del cáñamo también fueran utilizadas por los tracios en el curso de sus ceremonias religiosas relacionadas con el culto a Sabacio:

> *"Vinis usus quibusdam ignotus est; epulantibus tamen ubi super ignes quos circumsident quaedam semina ingesta sunt, similis ebrietati hilaritas ex nidore contingit."*[259]

En un sentido similar se ha señalado su consumo para el pueblo de los Getas, situados en torno al Danubio[260]. En este caso M. Eliade apunta la presencia de un cierto chamanismo entre estas gentes basándose en el término que Posidonio, recogido por Estrabón, aplica a los Misios, concretamente el de "*capnobatae*"[261]:

---

[257] GALENO, *De alimentorum facultatibus*, I, 34. Para el cáñamo masculino, *De simplicium medicamentorum temperamento ac facultatibus*, VII, 10, 5 (Ed. de C.G. Kuhn).
[258] ROHDE, E. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, 1983, p. 149; ELIADE, M. *op. cit*., 1993, p. 306.
[259] POMPONIO MELA, *Chorographie*, II, 21 (Ed. de A. Silberman. París, 1988).
[260] ESTRABÓN, *Geography*, VII, 3, 296C; Eliade, M. *op. cit*., 1993, p. 306.
[261] ESTRABÓN, *Geography*, VII, 3, 296C y 3, 297C.

"???e?de t??? ? ?s??? ? ??se?d???? ?a? eµ????? ap??es?a? ?at e?s?ße?a?, d?a de t??t? ?a? ??eµµ?t? ? µ???t? de ???s?a? ?a? ???a?t? ?a? t??? ???ta? ?a? ?s???a?, d?a de t??t? ?a?e?s?a? ?e?seße?? te ?a??ap??ß?ta? e??a? de t??a? t? ?…"[262].

Para M. Eliade este término se ha traducido incorrectamente, pues se le ha comparado por analogía con el término *aeróbatas*, "*que andan por las nubes*", empleado por Aristófanes en *Las Nubes*, por lo que su traducción correcta, planteaba este investigador, es: "…*los que caminan por el humo*." Lógicamente se trataría del humo del cáñamo, idea que han seguido otros investigadores, proponiendo que estos *capnobatae* actuarían a modo de hechiceros empleando para ello el humo del cáñamo para lograr alcanzar con él sus trances extáticos[263].

Heródoto parece señalar su presencia entre los Masagetas, localizados entre el Mar Caspio y el Mar de Aral, dado que para su uso recurren a un método muy similar al empleado por los escitas o los tracios, es decir, reuniéndose en grupo, sentados en torno a un fuego, arrojan el fruto a una hoguera con la intención de embriagarse con el humo que desprende y, levantándose, ponerse a cantar y bailar[264]. Este hecho fue apuntado por E. Rohde (ROHDE, E. 1983:149) aunque, para este último caso, investigadores como C. González Wagner señalan que la identificación de la planta resulta

[262] ESTRABÓN, *Geography*, VII, 3, 296C (Ed. de H. Leonard Jones. Londres, 1988).
[263] ELIADE, M. *op. cit*., 1993, p. 306. En este sentido véase la nota nº5 de la p. 178 del tercer tomo de la Geografía de Estrabón, traducción de H. Leonard Jones, en Loeb Classical Library.
[264] HERÓDOTO, *Historia*, I, 202.

más problemática (GONZÁLEZ WAGNER, C. 1984:33)[265], no obstante, a raíz de los descubrimientos arqueológicos antes comentados, puede decirse que la planta a la que se refiere Heródoto sería, pues, el cáñamo, lo que vendría refrendado además por su antiguo y extenso conocimiento en todo el área:

> "*También se afirma que han descubierto ciertos árboles que producen unos frutos con las siguientes características: cuando se reúnen en grupos en un lugar determinado, encienden un fuego y, luego, sentados en círculo a su alrededor, los arrojan a las llamas; y mientras el fruto arrojado se va consumiendo, se embriagan al aspirar su aroma como los griegos con el vino; cuanta más fruta arrojan más se embriagan, hasta que acaban por levantarse a bailar y por ponerse a cantar*"[266].

Por último, se ha citado su posible presencia en forma de preparado en un pasaje de la "*Historia de los animales*" de Eliano. Este autor, comentando las características de una determinada ave de la India, nos dice que en dicho país la llaman *díkairon*, pero que los griegos la denominan *díkaion*. La curiosidad de este animal es que cierta cantidad de su excremento lo emplean los indios como un remedio con el cual se olvidan los pesares, pues tiene la capacidad de hacer que la persona caiga en un estado de sueño, parecido a la muerte pero muy relajado y grato, siendo además un antídoto de males

[265] Incluso se ha querido ver en ella algún tipo de datura (SCHLEIFFER, H. 1979:147-148).
[266] HERÓDOTO, *Historia*, I, 202 (Traducción de C. Schrader. Madrid, 1977).

incurables; lo que permite al autor efectuar una comparación con el conocido pasaje de la Odisea de Homero, ya comentado[267].

Sin embargo, como señalan W. Ball y D.W. Thompson, *dikaion* no se trata de un ave sino, por el contrario, un tipo de escarabajo, proponiendo que lo que detalla Eliano es en realidad una preparación resinosa a base de cáñamo, denominada *charas*[268]. Lo cierto es que no parece lógico pensar que este producto se utilizara como presente de una corte real a otra, si efectivamente se trataba de un veneno mortal como sugiere el texto, más bien al contrario, parece indiscutible que debería de tratarse de otro tipo de producto -como si en Persia no existiesen los venenos. De ser así y admitiendo que se trata de cáñamo, tendría más sentido el hecho de que los indios buscaran este remedio o se utilizara por parte de la jerarquía gobernante, sobre todo visto el importante papel que esta planta ha jugado en la India:

> "*He aquí una clase de aves pertenecientes a las más pequeñas de la India. (…) Los indios suelen llamarlas díkairon, pero, según he oído, los griegos la llaman díkaion. Si alguien toma una cantidad de excremento de esta ave, equivalente al tamaño de una semilla de mijo disuelta en la bebida, a la tarde fallece. Esta muerte se asemeja a un sueño muy grato e indoloro, como aquel que los poetas gustan de llamar "relajante" y "dulce"; pues también la muerte puede estar*

[267] CLAUDIO ELIANO, *Historia de los animales*, IV, 41.
[268] BALL, W. "On the identification of the animals and plants of India which were known to early greek authors." *The Indian Antiquary*, vol. XIV, 1885, p. 310; THOMPSON, D. W. *A glossary of greek birds*, v. *dikaion*, 1936, pp. 87-88.

libre de dolor, y por esto, ser muy agradable a los que la desean. De ahí que los indios pongan todo su empeño en procurarse el mencionado excremento, considerándose en realidad "como medio para olvidar los infortunios." Así el rey indio envía al rey de los persas, entre los dones grandemente estimable, éste y el rey lo acepta y aprecia sobre todos los otros y guarda como un tesoro y un antídoto de males incurables cuando surge la necesidad. Ningún otro entre los persas, como no sea el rey y su madre, posee este remedio. Y tras esto, compararemos la droga india y egipcia y veamos cuál de las dos debería ser preferída. Por una parte, la droga egipcia apartaba y suprimía los pesares durante un día; en cambio, la droga india proporcionaba un olvido eterno de los infortunios. La primera era el don de una mujer, la segunda de un pájaro o bien de la naturaleza, que misteriosamente libera a los hombres de unas cadenas verdaderamentes insufribles por medio del susodicho agente (o droga)"[269].

Aunque estas dos especies sean más representativas del uso de estas plantas, existen otras menos conocidas pero cuyo uso parece ser el mismo.

[269] CLAUDIO ELIANO, *Historia de los animales*, IV, 41 (Traducción de J.Mª. Díaz-Regañón López Madrid, 1984).

5.1.4. La mandrágora.

Como las otras dos plantas anteriores, el conocimiento de las propiedades de esta especie vegetal también presenta una gran antigüedad por toda Europa y Próximo Oriente, en cuyo folklore se asocian sus poderes con un elevado número de tradiciones con connotaciones mágicas o misteriosas. A ello ayudaría, sin lugar a dudas, el parecido de sus raíces con la forma humana.

5.1.4.1. Mesopotamia

Fue empleada en el antiguo Próximo Oriente como medicina, primero por los sumerios, quienes la conocieron bajo el término de *nam-tar (ira)*, literalmente "planta del dios de la peste", los cuales la emplearían en diversas dolencias y, más tarde, por los asirios (según se desprende de las tablillas encontradas en la biblioteca de Nínive) que la denominaron *pi(l)-lû*[270]. Por otra parte cabe señalar que dado el uso de sus raíces, semillas o jugo, lógicamente, debemos pensar que sus cualidades intoxicantes no pasarían desapercibidas, máxime si, como veremos a continuación, cuando esta planta llega a tierras egipcias parece claro que se conocen muy bien dichas cualidades.

[270] THOMPSON, R.C. *op. cit.*, 1924, pp. 187-188 y *op. cit.*, 1949, p. 217; CONTENAU, G. *op. cit.*, 1940, p. 56.

5.1.4.2. Egipto

La mandrágora hace su aparición en Egipto en algún momento del Imperio Nuevo (MANNICHE, L. 1993:117) y M. B. del Casal Aretxabaleta precisa que lo hace bajo el reinado del faraón Tutmosis III (1490-1436 a. de C.), a donde llegaría como botín de las campañas de Siria (CASAL ARETXABALETA, Mª.B. 1995:9). Será durante este período cuando llegan a Tebas varios animales y plantas exóticas introducidos en el país igualmente como trofeos de dichas campañas. El faraón ordenó que este hecho quedase reflejado en los relieves del templo de Amón, en Karnak, en la zona de ampliación del mismo -área que se conoce hoy día bajo el nombre del "Jardín Botánico"- siendo así consagrados al dios Amón[271].

Para la sociedad egipcia se plantea que, posiblemente, fuese un producto de consumo oral en las fiestas palaciegas: "… *puesto que en las mesas de ofrendas de muchos nobles se pintaron cestos llenos de este fruto junto con otros alimentos, e incluso, y para que no haya dudas, en el anexo de la tumba de Tutanjamon se hallaron diversos cestos llenos de estas bayas destinadas a abastecer las necesidades del rey durante toda la eternidad*" (CASAL ARETXABALETA, Mª.B. 1997:34).

Identificada hoy día con la palabra *Rermet*, ya en los papiros de *Londres* y *Leyden*, correspondientes al siglo III a. de C., aparece bajo la denominación

[271] MANNICHE, L., *op. cit*., 1993, p. 13; CASAL ARETXABALETA, Mª.B. *op. cit*., 1995, p. 9.

mantraguru en demótico, que parece una forma de mandrágora[272], en tanto que si acudimos a pseudo Dioscórides nos la encontramos con el nombre de *aperioúm*[273]. Su presencia queda reflejada en el elevado número de representaciones muy comunes en las necrópolis tebanas del Imperio Nuevo, como por ejemplo, la tumba de Amenemhet, donde un fresco muestra el sacrificio de un toro engalanado con esta planta[274] o la tumba de Nakht, donde se puede ver perfectamente su fruto (EMBODEN, W.A. 1989:70); así como en la tumba del escriba Nebamun, en la cual se observa claramente este tipo de planta (MANNICHE, L. 1993:9), o en los hipogeos de Gurna, donde igualmente se aprecian varias de estas imágenes (CASAL ARETXABALETA, Mª.B. 1995:6 y 9).

No obstante, no sólo se relaciona con el mundo funerario, también es bastante frecuente encontrarla en relieves o pinturas formando ramos, en asociación con la amapola y la *Nynphaea caerulea*, el nenúfar, o la *Centaurea cyanus L.*, el aciano, dado que también era frecuente hacerla crecer en jardines. Este hecho puede observarse claramente en la escena pintada del cofre localizado en la tumba del faraón Tutankhamón, ya comentado anteriormente. Las formas vegetales se emplearon como fuente de inspiración de diversos utensilios tanto joyas como muebles, a los cuales no escapó tampoco la mandrágora. Así, por ejemplo, en diversos collares se puede

[272] MANNICHE, L. *op. cit.*, 1993, p. 117; NUNN, J.F. *op. cit.*, 1997, p. 156-157.
[273] PSEUDO DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 75.
[274] EMBODEN, W.A. *op. cit.*, 1978, p. 404 y *op. cit.*, 1989, p. 286.

apreciar su presencia, caso del conocido busto de Nefertiti del Museo Egipcio de Berlín, como en cucharillas, lámparas o figuras cerámicas[275].

Por otra parte, la representación más conocida quizás sea un relieve conocido como la "*Estela de los enamorados en el jardín*" donde se ofrecen dos interpretaciones para la pareja de personajes que aparecen en la escena (PIJOAN, J. 1973:100). En ella podemos apreciar como o bien el faraón Akhenatón o bien el príncipe Smenkhare, recibe claramente de su esposa, Nefertiti en el primer caso y Meritaton en el segundo, los frutos de esta planta, en lo que se entiende buscarían sus cualidades intoxicantes, más aún si atendemos a un antiguo mito egipcio relacionado con el dios sol Ra, que se encuentra inscrito en las paredes de las tumbas de Seti I y Ramsés IV. Dicho mito describe la elaboración de la cerveza de mandrágora con la cual Ra conquista a la diosa Hathor embriagándola, para evitar que masacre a la humanidad[276].

Incluso un estudio de la mirada en las manifestaciones pictóricas egipcias, llevado a cabo por Mª.B. del Casal Aretxabaleta, plantea su popular conocimiento basándose en el efecto midriático[277] que produce su consumo, manifestando en sus conclusiones que: "…*las sugestivas miradas que se plasmaron en las producciones artísticas egipcias a partir del reinado del*

[275] EMBODEN, W.A. *op. cit*., 1978 y *op. cit*., 1989; MANNICHE, L. *op. cit*., 1993, p. 30. Un pequeño catálogo de este tipo de objetos se puede encontrar en CASAL ARETXABALETA, Mª. B. *op. cit*., 1995, pp. 13-19.
[276] WALLIS BUDGE, E.A. *The gods of the egyptians or studies in Egyptian mythology*, 1904, pp. 363-366; SCHLEIFFER, H. *op. cit*., 1979, pp. 175-179.
[277] La midriasis es un efecto de dilatación anormal de la pupila, con inmovilidad del iris. Sucede a ciertas alteraciones del sistema nervioso, pero también al uso de determinados psicoactivos.

Tutmosis III, se debieron al uso de la mandrágora importada por este monarca, que fue sacralizada en el año 25 de su reinado" (CASAL ARETXABALETA, Mª.B. 1995:39) dado que no parecen existir este tipo de representaciones con anterioridad al Imperio Nuevo.

5.1.4. Grecia

Este tipo de bebida debió de ser muy conocida pues Platón, en "*La República*", contestando a una pregunta que se le formula, comenta que los amotinados al capitán, para poder apresarlo, lo encadenan, ya fuera por la mandrágora, la bebida o cualquier otra cosa:

> *"… se amontonan siempre en derredor del patrón de la nave, rogándole y haciendo todo lo posible para que les ceda el timón. En ocasiones, si no lo persuaden ellos y otros sí, matan a éstos y los arrojan por la borda, en cuanto al noble patrón, lo encadenan por medio de la mandrágora, de la embriaguez o cualquier otra cosa y se ponen a gobernar la nave…"*[278].

Antes que este autor, Hipócrates ya la empleaba en medicina y la recomendaba en sus tratados, bien utilizando su fruto bien su jugo o incluso

[278] PLATÓN, *República*, VI, 488A-488C (Traducción de C. Eggers Lan. Madrid, 1986).

acudiendo al extracto puro de la planta referida[279]. Para Sócrates, recogido por Jenofonte, esta planta inducía al sueño como el vino:

> "*Entonces dijo Sócrates: "También a mí me parece muy bien el beber, amigos, pues en realidad el vino al regar las almas adormece las penas, como la mandrágora hace con los hombres, pero despierta las alegrías, como el aceite la llama*"[280]

mientras que Aristóteles la incluyó entre aquellos narcóticos que, según su parecer, producían pesadez de cabeza, ya fueran bebidos o comidos[281]. Demóstenes insiste en ello, confirmando el carácter popular de este tipo de bebidas y especialmente la de mandrágora:

> "*Nosotros en cambio, varones atenienses, no sólo vamos a la zaga a ese respecto, sino que ni siquiera somos capaces de despertaros; antes bien, nos parecemos a hombres que han bebido mandrágora o alguna otra poción del mismo estilo*"[282].

Esto es bastante indicativo sobre la popularidad de su consumo entre el pueblo griego.

---

[279] HIPÓCRATES, *Mujeres* I. 74 y 80; *Mujeres* II, 199; *Sobre las enfermedades*, II, 43 y *Sobre las afecciones internas*, 27.
[280] JENOFONTE, *Banquete*, II, 24 (Traducción de J. Zaragoza. Madrid, 1993).
[281] ARISTÓTELES, *Sobre el sueño*, 456b, 28-30.
[282] DEMÓSTENES, *Discurso* IV, 6 (Traducción de A. López Eire. Madrid, 1980). Luciano vuelve a repetir la idea pero sin hacer mención a la mandrágora. Luciano, *Encomio de Demóstenes*, 36.

Pitágoras fue la persona que describió su raíz como un ser de características antropomorfas denominándola *anthropómorphon*[283], en tanto que es Teofrasto quien nos remite a la extraña forma de cortar esta planta, evitando cualquier contacto físico en su proceso acompañado de un no menos curioso ritual:

> "*… respecto a la mandrágora, hay que trazar tres círculos a su alrededor con una espada y que hay que cortarla mirando en dirección a Occidente. Que cuando se corta el segundo trozo, hay que danzar en torno a ella y decir muchísimas retahílas en torno al amor carnal.*"[284]

Señala a su vez su utilización en filtros amorosos o para el insomnio[285], así como Filóstrato que la considera una bebida soporífera:

> "*En cuanto a las almas embriagadas, saltan de un lado a otro, y nada detiene sus brincos, ni siquiera si se tomaran todas las bebidas que, como la mandrágora, se consideran soporíferas.*"[286]

---

[283] PSEUDO DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 75.

[284] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, IX, 8, 8 (Traducción de J. M. Díaz-Regañón López. Madrid, 1988).

[285] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, IX, 9, 1. En el libro VI, 2, 9 también se menciona esta planta pero por la descripción que realiza, se cree, podría referirse más bien a la *Atropa belladona*. V. nota 30 de este capítulo en la traducción de J. M. Díaz-Regañón López en la versión de B.C.G.; *De Causis plantarum* VI, 4, 5.

[286] FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana*, VIII, 7 (Traducción de A. Bernabé Pajares. Madrid, 1979).

Los griegos diferenciaron las dos especies, por un lado la mandrágora macho o blanca, *M. officinarum*, y por otro, la mandrágora hembra o negra, *M. autumnalis*, denominándola bajo diferentes formas. Genéricamente la llamaron *antíminos* o *antímimon*, *bombóchylon*, *morión* e incluso *Kirkaía* o *Kirkaîon*, es decir, "hierba de Circe"[287].

Dioscórides describe su utilización como remedio medicinal, por ejemplo contra el insomnio, así como para ciertos dolores o incluso su empleo como anestésico, especificando que los pastores que suelen comer sus frutos tienden a quedarse adormecidos, comentando además que tanto su fruto como su olor, jugo o licor producen aletargamiento. Además de señalar las dos especies conocidas apunta una tercera que nace en lugares oscuros y cavernosos que denomina *morión*, que es parecida a la mandrágora blanca aunque más pequeña, y cuyo poder somnífero es superior[288]:

> *"A la mandrágora unos la llaman antíminos; otros bombóchylon; otros, "hierba de Circe" (Kirkaía), porque la raíz parece ser productora de filtros. Hay de la mandrágora una hembra, negra, llamada thridakía, con hojas más estrechas y más pequeñas que la lechuga, de hediondo y fuerte olor, derramadas por tierra, y entre ellas produce ciertas manzanas semejantes a*

[287] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 75, 1-2; PSEUDO DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 75; PLINIO, *Natural history*, XXV, 94, 147-148.
[288] DIOSCÓRIDES, VI, 8, en De Laguna, A. *Pedacio Dioscórides Anazerbo, acerca de…* 1996, p. 586. Respecto al *morion* hay quien piensa que en realidad no se refiere a la mandrágora sino en realidad a la *Atropa belladona*.

las del serbal, amarillas, olorosas, en las que encierra una simiente semejante a la pera.

(…) Otra es macho y blanca, a la que algunos llamaron morión. (…) Sus manzanas son el doble mayores, del color de azafrán, olorosas con cierta pesadez, las que los pastores suelen comer y se quedan un tanto adormecidos.

(…) Algunos dicen que hay otra mandrágora, morion, que nace en lugares sombríos y cavernosos. (…) Dicen que, bebida ésta, una dracma aproximadamente, o comida con polenta en forma de torta o con otro alimento, vuelve loco, pues la persona queda dormida en la misma postura en la que tomó sin darse cuenta de nada, durante tres o cuatro horas, a partir del momento en que la trague. La utilizan también los médicos, cuando van a sajar o cauterizar. Dicen que la raíz, bebida con el solano llamado manikón, es un antídoto."[289]

Incluso menciona un vino que se realiza con la corteza de la raíz de esta planta, el cual si se toma sumerge a la persona en un sueño profundo y lo "*transporta*":

[289] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 75 (Traducción de M. García Valdés. Madrid, 1998).

"Se prepara también de la corteza de la raíz, sin cocción, un vino: se deben echar tres minas de la corteza en una metreta de vino dulce y se deben de administrar tres cíatos a los que van a ser sajados o cauterizados, según se ha dicho arriba, pues no siente dolor, por estar transportados."[290]

"*Dicen que mezclada con una cotila de este vino con un congio de cualquier otro te transporta y te sumerge en un sueño profundo, y si bebes un cíato de este vino con un sextario de las fluxiones. Al olfato y aplicado en clíster produce los mismos efectos."*[291]

Antes de finalizar con el mundo griego, quisiéramos volver una vez más al tema del *nephentes*. Como ya señalamos, tradicionalmente se ha debatido si esta bebida estaría compuesta por un preparado a base de adormidera. Dado que la "formula" original procede de Egipto -recordemos que se trata de un remedio que Polidamna, esposa del sacerdote egipcio Ton, le ofrece a Helena- cabe la posibilidad de que esta bebida pudiese proceder de la mandrágora. A ello se suman varios puntos: en primer lugar, como ya señalamos, dentro de la mitología egipcia esta planta jugó un papel importante, pues, al menos son dos los mitos que nos han llegado acerca de su empleo por los dioses. A ello se añade su posible utilización en fiestas palaciegas y las abundantes

[290] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 75 (Traducción de M. García Valdés. Madrid, 1998).
[291] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, V, 71 (Traducción de M. García Valdés. Madrid, 1998).

representaciones murales, ya comentadas, en las cuales aparece reflejada; además, como señalaba Diodoro de Sicilia:

> "*…todavía dicen que las mujeres de esta ciudad se sirven de este potente fármaco, y que antiguamente sólo entre las mujeres de Diospolis se descubrió un remedio para la ira y la tristeza; admiten que Tebas y Diospolis son la misma ciudad*."[292]

Curiosamente es en las necrópolis tebanas donde encontramos que éstas acompañan al difunto en su tránsito al otro mundo, bien por su materialización en las pinturas u otros objetos materiales, bien por la localización de sus bayas en cestos. Además, es precisamente la ciudad de Tebas la localidad que Diodoro señala como lugar de origen de esta bebida, precisamente de donde Helena obtuvo dicho conocimiento, e implica una continuidad en el empleo de este producto.

En segundo lugar, no debemos olvidar las ancestrales relaciones de Grecia con el país del Nilo con tradicionales lazos culturales y comerciales que habrían facilitado el conocimiento de dicho preparado.

Por tanto, podemos suponer que la bebida *nephentes* pudo tener como ingrediente principal la mandrágora; aunque, no podemos descartar, por otra parte, que alguna otra planta también la acompañara, caso de la *P. rhoeas* ya mencionada.

5.1.4.5. Cartago

Sus propiedades tampoco pasaron desapercibidas en el área norteafricana para los cartagineses pues, como recoge Sexto Tulio Frontino, Marhabal, un oficial a las órdenes de Aníbal, lo empleó en una estratagema contra los rebeldes africanos. Ésta consistió en fingir una retirada dejando tras de sí una gran cantidad de vino mezclado con mandrágora que los perseguidores, muy aficionados a este líquido, tomaron. Una vez que bebieron el vino drogado y se encontraban en el delirio provocado por éste fue fácil acabar con ellos:

> *"Maharbal, missus a Carthaginiensibus adversus Afros rebellantes, cum sciret gentem avidam esse vini, magnum eius modum mandragora permiscuit, cuius inter venenum ac soporem media vis est. Tum proelio levi commisso ex industria cessit. Nocte deinde intempesta relictis intra castra quibusdam sarcinis et omni vino infecto fugam simulavit; cumque barbari occupatis castris in gaudium effusi avide medicatum merum hausissent et in modum defunctorum strati iacerent, reversus aut cepit eos aut trucidavit."*[293].

[292] DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica*, I, 97, 7.
[293] FRONTINO, *Stratagems*, II, 5, 12 (Ed. de C.E. Bennett. Londres, 1980).

Existe otra versión referida a otro personaje, Himilcón, y narrada por Polieno, autor del s. II d. de C.:

> "*El cartaginés Himilcón, como conocía la afición de los libios por el vino, tras adulterar muchas tinajas de vino con mandrágora y ceder al ataque de aquellos en los arrabales, se retiró a la ciudad, simulando que no podía resistir la violencia de su ataque. Ellos se alegraron mucho pensando que habían encerrado a los cartagineses dentro de los muros y, al encontrar las tinajas de vino, bebieron hasta la saciedad. Y al punto cayeron presa de un sueño profundísimo.*"[294]

5.1.4.4. Roma

Plinio recoge también para Roma la presencia de este vino[295], describiendo los dos tipos de especies existentes, enumerando sus características y comentando además, como ya antes hiciera Teofrasto, las extrañas costumbres que hacen referencia a su modo de recolección. Conjuntamente detalla su uso en remedios medicinales[296], así como las normas necesarias para su empleo con seguridad, e incluso comenta que para algunos su olor basta para sumirlos en el sueño:

[294] POLIENO, *Estratagemas*, V, 10, 1 (Traducción de J. Vela Tejada y F. Martín García. Madrid, 1991).
[295] PLINIO, *Natural history*, XIV, 19, 111.
[296] PLINIO, *Natural history*, XXVI, 12, 24; 60, 93; 66, 104 y 105; 74, 121; 87, 145, entre otros.

"…effossuri cavent contrarium ventum et tribus circulis ante gladio circumscribunt, postea fondiunt ad occasum spectantes. (…) odor gravis ei, set radicis et mali gravior ex albo. mala natura in umbra siccantur. sucus ex his sole densatur, item radicis tusae vel in vino nigro ad tertias decoctae. folia servantur in muria, efficacius albi. rore tactorum sucus pestis est. sic quoque noxia vires. gravedinem adferunt etiam olfactu, quamquam mala in aliquis terris manduntur, nimio tamen odore obmutescunt ignari, potu quidem largiore etiam moriuntur. vis somnifica pro viribus bibentium. media potio cyathi unius. bibitur et contra serpentes et ante sectiones punctionesque, ne sentiantur. ob haec satis est aliquis somnum odore quaesisse."[297]

Los romanos denominaron a la mandrágora macho o blanca, *M. officinarum*, *mala canina* y *mala terrestria*, frente a la mandrágora hembra o negra, *M. autumnalis,* que nombraron *mala silvestria* y *mala terrestria*[298], en tanto que según comenta Isidoro de Sevilla, conocieron esta planta por *malum terrae*, es decir, "manzana matiana", mientras que para este autor el calificativo de *anthropómorphos* le fue dado por los poetas debido a sus tan características raíces, que recuerdan a la figura humana[299].

[297] PLINIO, *Natural history*, XXV, 94, 147-150 (Ed. de H. Rackham. Londres, 1991).
[298] PSEUDO DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 75.
[299] ISIDORO DE SEVILLA , *Etimológicas,* XVII, 9, 30.

Celso la empleó como ingrediente en algunos preparados, aunque advierte de su poder soporífico, pues cabe destacar que también se mezcla con el beleño y la adormidera, lo que lógicamente aumenta esta capacidad[300]:

"*Alterum stomacho peius, ad somnum valentius, ex his fit: mandragorae; apii seminis, item hyoscyami seminis, singulorum; quae ex vino teruntur. Unum autem eiusdem magnitudinis, quae supra posita est, abunde est sumpsisse.*

Sive autem capitis dolores sive ulcera sive lippitudo sive dentes … sive spiritus difficultas sive intestinorum tormenta sive inflamatio vulvae est, sive coxa sive iecur aut lienis aut latus torquet, sive vitio locorum aliqua prolabitur et ommutescit, occurrit dolori per quietem eiusmondi catapotium: silis, acori, rutae silvestris seminis, singulorum; castorei, cinnamoni, singulorum; papaveris lacrimae, panacis radicis, mandragorae malorum aridorum,iunci rotundi floris, singulorum; piperis grana. Haec per se contrita, rursus instillato subinde passo, simul omnia teruntur, donec crassitudo sordium fiat. Ex eo paululum aut devoratur, aut aqua diluitur et potui datur.

Quin etiam silvestris papaveris, cum iam ad excipiendam lacrimam maturum est, manipellus qui manu conprehendi potest, …"[301].

[300] CELSO, *De medicina*, VI, 6 I y 9, 2.

Por otro lado, Areteo de Capadocia la emplea como remedio, aunque también advierte de su poder enloquecedor[302], efecto destacado asimismo por Columela que se ocupa de ella para resaltar dichas propiedades:

"*Sed negat helleboros, et noxia carpasa succo,*
nec patitur taxos, nec strenua toxica sudat,
quamvis semihominis vesano gramine feta
mandragorae pariat flores; maestanque cicutam,…"[303].

Galeno se ocupa brevemente de ella[304]; mientras que Plutarco, respondiendo a una pregunta realizada por Floro, comenta que a diferencia del vino que es un refrescante suave, la ingestión de mandrágora, como la del meconio, produce un fuerte embotamiento y entumecimiento a pesar de opinar que también sería refrescante, como la mayor parte de los somníferos:

"*Además, el sueño la mayoría dice que se produce por un enfriamiento y, refrescantes son la mayoría de los fármacos somníferos, como la mandrágora y el meconio, pero éstos embotan y entumecen enérgicamente y con mucha violencia, mientras que el vino, al refrescar suavemente, para y detiene con*

[301] CELSO, *De medicina*, V, 25, 2-4 (Ed. de W.G. Spencer. Londres, 1989).
[302] ARETEO DE CAPADOCIA, *Obra médica*, III, 6, 1 y VI, 11, 4.
[303] COLUMELA, *On agriculture*, X, 17-20 (Ed. de E.S. Foster y E.H. Heffner. Londres, 1979).
[304] GALENO, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, VII, 12, 4 (Ed. de C.G. Kuhn).

placer la alteración siendo la diferencia entre éste y aquéllos una cuestión de más o menos"[305].

Juliano en una carta a Calixena, sacerdotisa de la Madre de los dioses[306], se ocupa de ella aludiendo a su carácter perturbador de la mente[307], en tanto que Apuleyo, en la conocida obra "*El asno de oro*", se refiere a la misma como: "…*el famoso narcótico de la mandrágora*"[308], lo que evidencia un uso corriente del mismo, más aún cuando en dicho libro se hace mención en varias ocasiones a soporíferos o ungüentos[309]. Tanto es así que, por las mismas fechas, Luciano al referirse a la isla del Sueño nos comenta que en ella crecen básicamente adormideras y mandrágoras[310], mientras que en la increpación a Zeus -que pone en boca de Timón- por las injusticias del mundo, vuelve a insistir en el carácter soporífero de la planta:

"¿Y cómo no, cuando duermes como drogado por la mandrágora, y ni oyes a los perjuros ni a los delincuentes, legañoso y miope ante los acontecimientos, con los oídos embotados como los ancianos?[311]

Este rasgo igualmente lo aplica en la dura crítica que realiza contra un personaje no definido, pero que no obstante debió de ser conocido en su

[305] PLUTARCO, *Charlas de sobremesa*, IV, 652C (Traducción de F. Martín García. Madrid, 1987).
[306] La diosa Cibeles.
[307] JULIANO, *Cartas y fragmentos,* 388C.
[308] APULEYO, *El asno de oro*, X, 11, 2.
[309] APULEYO, *El asno de oro*, III, 21, 4, VII, 12, 4 o VIII, 11, 3, por ejemplo.
[310] LUCIANO, *Relatos verídicos,* 33.
[311] LUCIANO, *Timón o el misántropo,* 2 (Traducción de A. Espinosa Alarcón. Madrid, 1981).

época, cuando expone el argumento de que no es la posesión de libros sino el uso que de ellos se haga, lo que da la formación cultural:

> "*Piensas que, si llegara a sus oídos que tú andas comprando y recopilando muchos libros, en breve sacarás tajada de él. Pero, maldito redomado, ¿crees que está tan sumido en los sopores de la mandrágora como para oír esto y no saber lo otro, a saber qué clase de vida llevas durante el día, qué clase de bebidas bebes…*"[312]

punto que confirma, una vez más, el carácter popular de esta planta. Esta última observación se deduce claramente en Clemente de Alejandría cuando comenta que: *"… los insensatos os parecéis a hombres que han bebido mandrágora o algún otro tipo de veneno"*[313].

Julio César tuvo oportunidad de emplear su poder, a semejanza de lo que anteriormente habían realizado Maharbal o Hilmicón para el mundo cartaginés, para vencer a unos piratas cilicios cuando éstos le capturaron en Malea, cumpliendo así su promesa de ahorcarlos y recuperando su rescate:

> "[Los piratas] *Atracaron en Mileto y fondearon fuera de los muros. César envió a Epícrates, un esclavo Milesio, junto a los milesios con el encargo de que le prestasen el dinero. Y éstos se*

[312] LUCIANO, C*ontra un ignorante*, 22-23 (Traducción de J. L. Navarro González. Madrid, 1988).

lo enviaron al punto. Epícrates, que tenía órdenes de César, junto con el dinero trajo provisiones para un gran banquete y una hidria llena de espadas y vino mezclado con mandrágora. Después de pagar a los piratas el rescate doble, César les preparó el banquete; y éstos, muy contentos por la cantidad de dinero, se dispusieron a celebrarlo sin miedo y, al beber el vino drogado, se durmieron allí mismo. César ordenó matarlos mientras dormían y devolvió al punto el dinero a los milesios"[314].

Finalmente, Porfirio se hace eco de ella al mencionar su presencia, junto a otras especies, en el jardín de Medea, indicándonos así el gran conocimiento botánico que poseía esta mujer:

"…y en su interior, en el fondo del recinto, sucede un bosque sombreado por sus frondosos árboles, en el que hay muchos laureles, cornejos y esbeltos plátanos y hierbas que se cubren por una bóveda de raíces que dan en la tierra: el asfódelo, la maravilla, el hermoso culantrillo, el junco, la juncia, la verbena, la anémona, la salvia, el erísimo, el ciclamen divino, la lavanda, la peonía y el policnemo de abundantes ramas, la mandrágora y la zarzaparilla. Y, además, el frágil díctamo, el oloroso azafrán y el

[313] CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Protréptico*, X, 103, 1 (Traducción de Mª.C. Isart Hernández. Madrid, 1994).
[314] POLIENO, *Estratagemas*, VIII, 23, 1 (Traducción de J. Vela Tejada y F. Martín García. Madrid, 1991). PLUTARCO, *Vidas*, *César*, I y II y SUETONIO, *Vida de los doce Césares*, *César*, IV nos ofrecen un relato parecido pero en ningún momento hacen mención a esta planta; tampoco el sistema para acabar con los piratas es el mismo.

berro; y, como es de esperar, también había leontopodio, la correhuela, la camomila, la negra adormidera, la malva, la panacea, el cárpaso y el acónito; otras muchas nocivas crecen en la tierra"[315]

en tanto que una descripción realizada por Flavio Josefo acerca de una raíz que crecía en torno al barranco de Baara, en la antigua Palestina, y cuya forma de recolección recuerda mucho a la narrada por Teofrasto, se ha identificado con esta planta[316]:

"…en el barranco que rodea la ciudad por el norte hay un lugar llamado Baara, que produce una raíz que lleva su mismo nombre. Tiene el color parecido al del fuego; al atardecer produce unos resplandores que hace que no sea fácil cogerla por parte de los que se acercan y quieren arrancarla, sino que se escapa y no se queda quieta hasta que no se derrama sobre ella orina de mujer o sangre de menstruación. No obstante, también entonces los que la tocan tienen una muerte segura, a no ser que se dé la circunstancia de que lleven la mencionada raíz colgada de la mano. También se la puede cortar sin peligro de la siguiente manera: se excava en círculo alrededor de la planta, de forma que sólo quede enterrada una parte muy pequeña de la raíz. Después se le ata un perro y, cuando éste se lanza para perseguir a la

[315] PORFIRIO, *Argonáuticas órficas*, 910-924 (Traducción de M. Periago Lorente. Madrid, 1987).
[316] SCHULTES, R. E. y HOFMANN, A. *op. cit*., 1993, pp. 89-90; RUDGLEY, R. *op. cit*., 1999, p. 196.

persona que lo ha amarrado, la arranca fácilmente. El perro muere inmediatamente, como víctima, en lugar de aquel que iba a cortar la planta. Así, los que la cogen después no tienen ya que temer nada. A pesar de tantos peligros, esta planta es muy buscada por una única cualidad: con sólo acercarla enseguida expulsa de los enfermos los llamados demonios, es decir, los espíritus de los hombres malvados que se introducen en los vivos y los matan, si no se les ayuda"[317].

Incluso en la Biblia podemos encontrar referencias a su empleo, concretamente en Génesis, 30, 14-16[318] y en Cantar de los cantares, 7, 14[319], lo que señala una vez más su antiguo conocimiento (CONTENAU, G. 1940:58).

Como hemos podido observar, la mandrágora fue ampliamente conocida en la Antigüedad y tuvo aplicaciones muy diversas, abarcando desde los aspectos lúdicos hasta los bélicos.

[317] FLAVIO JOSEFO, *La guerra de los judios,* VII, 180-181 (Traducción de J. Mª. Nieto Ibánez. Madrid, 1997).

[318] *"Salió Rubén al tiempo de la siega del trigo, y halló en el campo unas mandrágoras, y se las trajo a Lía, su madre, y dijo Raquel a Lía: "Dame, por favor, de las mandrágoras de tu hijo". Lía le contestó: "¿Te parece poco todavía haberme quitado el marido, que quieres también quitarme las mandrágoras de mi hijo?". Y le dijo Raquel: "Mira, que duerma esta noche contigo a cambio de las mandrágoras de tu hijo". Vino Jacob del campo por la tarde, y saliéndole Lía al encuentro, le dijo: "Entra a mí, pues te he comprado por unas mandrágoras de mi hijo". Y durmió con ella Jacob aquella noche…"* (Traducción de E. Nacar Fuster y A. Colunga Cueto. Madrid, 1969).

[319] *"Ya dan su aroma las mandrágoras, / y a nuestras puertas están los frutos exquisitos: / los nuevos y los añejos, / que guardo, amado mío, para ti"* (Traducción de E. Nacar Fuster y A. Colunga Cueto. Madrid, 1969).

5.1.5. El beleño.

Otra planta tradicionalmente conocida y usada por su capacidad psicoactiva es *Hyoscyamus sp*., el beleño. De esta especie existen diversas variedades como *H. albus,* beleño blanco, *H. reticulatus* o *H. senecionis* siendo la más popular de ellas la denominada *H. niger*, el beleño negro. A todas ellas se le atribuyen los mismos efectos intoxicantes (OTT, J. 1996:364-365).

5.1.5.1. Mesopotamia

Su presencia en la antigua Mesopotamia es conocida por la denominación que recibe, *sakiru* en asirio o *sakrona* en arameo (CAMPBELL THOMPSON, R. 1949:230), donde posiblemente fuera empleada con fines medicinales y quizás también para provocar estados visionarios. A nivel arqueológico su presencia en la zona está constatada por los hallazgos de sus restos en el yacimiento neolítico de Abu Hureyra, junto a otras especies de características semejantes (DE MOULINS, D. 1997:116), lo que podría avalar esta hipótesis.

5.1.5.2. Egipto

En lo que se refiere a su conocimiento en tierras egipcias, varios autores defienden su utilización en dicha área por hallarse dentro del listado de plantas

mencionadas en el papiro Ebers[320]. No obstante, ni L. Manniche ni J. Nunn hacen mención al beleño en sus estudios sobre medicina egipcia antigua, aunque éste último advierte sobre la dificultad de identificar numerosas especies, cuya traducción resulta dudosa: "… *the number of positive identifications increases slowly, we are left with many Egyptian words cannot translate and, conversely, certain species likely to have been used for medical purposes for which the Egyptian word is unknown"* (NUNN, J.F. 1997:153). Sin embargo ello no quiere decir que no conocieran dicha planta. De hecho, si acudimos a pseudo Dioscórides podemos leer que los egipcios denominaban a esta planta con el nombre de *saphtho*[321].

Lo que parece confirmar su presencia en dicha área son los restos localizados en antiguos asentamientos, como en el vertedero del cementerio de animales de Saqqara, aunque desafortunadamente no pudieron ser datados. No obstante apareció junto con otras plantas que los antiguos egipcios empleaban en medicina[322]. Los restos de la variedad *H. muticus*, cuya datación la sitúa entre el 3800-3500 a. de C. localizadas en Hierakonpolis, clarifican aún más su presencia en dichas tierras (sólo aparecen mencionadas en un catálogo, como ya hemos apuntado)[323]. A esta planta se la conoce actualmente en Egipto por *sakran*, con el sentido de "embriagado" y juega un importante papel en la medicina local.

[320] THORWALD, J. *op. cit*., 1968, p. 63; SCHULTES, R. E. y HOFMANN, A. *op. cit*., 1993, p. 86, FONT QUER, P. *op. cit*., 1995, p. 574.
[321] PSEUDO DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 68.
[322] KEIMER, L. *op. cit*., 1984, p. 169; MANNICHE, L. *op., cit*., 1993, p. 20.

5.1.5.3. Europa

En Europa los restos más antiguos de *H. niger*, al igual que sucede con la *papaver,* parece que se localizan en los asentamientos neolíticos de los lagos suizos, lo que podría relacionar ambas especies. Por otra parte, los análisis efectuados en los residuos localizados en fragmentos cerámicos de los recintos de Balfarg, Fife, (Escocia), revelaron su presencia, junto a otras plantas. Sin embargo recientemente se ha puesto en duda la validez de estos análisis e incluso que el beleño se hubiera empleado en tiempos tan antiguos con fines rituales de carácter psicotrópicos en el Neolítico escocés[324], propuesta que, anteriormente, había planteado A. Sherrat para las Islas Británicas[325].

Más evidencias se han encontrado en áreas que abarcan desde la antigua Bosnia-Herzegovina, datados hacia el comienzo de la Edad del Hierro, hasta, Austria, Alemania, Países Bajos o Gran Bretaña, en plena época romana enlazando posteriormente con la etapa medieval, lo que confirma la extensión de su conocimiento[326].

---

[323] KROLL, H. *op. cit*., 1998, p. 33; RUDGLEY, R. *op. cit*., 1999, p. 64.
[324] LONG, D.J. *et alii* "Black Henbane (*Hyoscyamus niger* L.) in the Scottish Neolithic: a re-evaluation of palynological findings from Grooved Ware pottery at Balfarg Rinding School and Henge, Fife." *Journal of Archaeological Science*, nº 26, pp. 45-52, 1999; LONG, D.J., *et alii*. "The use of henbane (*Hyoscyamus niger* L.) as a hallucinogen at Neolithic "ritual" sites: a re-evaluation." *Antiquity*, vol. 74, nº 283, pp. 49-53, 2000.
[325] SHERRAT, A. *op. cit*., 1989, p. 55 y 62.

5.1.5.4. Grecia

Los griegos conocieron esta planta bajo distintos nombres, por ejemplo Demócrito la denominaba *thriámbion* y Pitágoras la llamaba *prophetes* pero especialmente la denominaron *hyoscyamus*[327].

De sus propiedades nos habla Hipócrates que lo emplea en diversos remedios curativos[328], aunque también advierte que su bebida puede provocar "*bastantes desvaríos*"[329]. De hecho Jenofonte, por boca de Critóbulo, nos pone sobre aviso acerca del poder de esta planta advirtiendo que causa locura a aquellos que la consumen:

> *"- Creo que tú mismo conviniste que son bienes las cosas de las que nos podemos beneficiar. En cualquier caso, si alguien emplea su dinero en contratar a una cortesana y por culpa de ella se encuentra peor de cuerpo, peor de espíritu y peor de hacienda, ¿cómo podría beneficiarle su dinero?*
>
> *- De ningún modo, a no ser que estemos dispuestos a afirmar que es un bien el beleño, que vuelve loco a los que lo comen."*[330]

---

[326] KROLL, H. *op. cit*., 1998, p. 33; RUDGLEY, R. *op. cit*., 1999, p. 63.
[327] PSEUDO DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 68; PLINIO, *Natural history*, XXV, 17, 35; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimológicas*, XVII, 9, 41.
[328] HIPÓCRATES, *Mujeres* II, 140, 178 y 196, *Sobre las mujeres esteriles* 12, Sobre la naturaleza de las mujeres, 47, *Sobre las enfermedades* II, 43 o *Sobre las afecciones internas*, 52.
[329] HIPÓCRATES, *Mujeres* I, 78.
[330] JENOFONTE, *Económico*, I, 13 (Traducción de J. Zaragoza. Madrid, 1993).

Nicandro se preocupa más por la persona que lo haya consumido prescribiendo un remedio para eliminar su intoxicación[331], en tanto que Dioscórides[332], que describe tres variedades, tan sólo recomienda emplear la tercera con fines médicos pues las otras "*vuelven loco y adormecen*"[333].

> *"El hyosyamo bevido, o comido, haze salir de tino, como la borrachez aunque se dexa curar facilmente."*[334]

5.1.5.5. Roma

Para los romanos esta planta, según Plinio, era conocida tanto por *Apollinaris,* encontrándose adscrita a Hércules, como por *altercum*. Este autor identifica cuatro tipos diferentes atendiendo a sus semillas, flores o lugar de crecimiento, especificando además que todos los tipos causan locura[335]. No obstante, también comenta que un determinado tipo de semillas blancas, del cual se obtiene una mayor cantidad de jugo y que vive cerca del mar, es más suave, motivo por el cual los médicos lo prefieren para emplearlo en sus preparados, aunque en este sentido deja muy clara la opinión que le merece su

[331] NICANDRO, *Alexipharmaca*, 423 (Ed. de A.S. Gow y A.F. Scholfield).
[332] Dioscórides, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 68; PSEUDO DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 68.
[333] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 68, 2. Las tres variedades son *H. niger*, *H. aurea* y *H. albus.*
[334] DIOSCÓRIDES, VI, 15, en De Laguna, A. *Pedacio Dioscórides Anazerbo, acerca de…* 1996, p. 585.
[335] PLINIO, *Natural history*, XXV, 17. Los cuatro tipos son *H. reticulatus, H. niger, H. aureus* y *H. albus.*

uso, al advertir que se trata de una medicina peligrosa en cualquiera de sus formas[336]:

> *"Herculi eam quoque adscribunt quae apollinaris apud alios, apud nos altercum, apud Graecos vero hyoscyamos appellatur. plura eius genera (…) sed omnia insaniam gignentia capitisque vertigines. Quartum genus molle, lanuginosum, pinguius ceteris, candidi seminis, in maritimis nascens. hoc recepere medici, item rufi seminis. nonnumquam autem candidum rufescit, si non ematuruit, inprobaturque, et alioqui nullum nisi cum inaruit legitur. natura vini ideoque mentem caputque infestans. usus seminis et per se et suco expresso. exprimitur separatim et caulibus foliisque. utuntur et radice, temeraria in totum, ut arbitror, medicina. quippe etiam foliis constat mentem corrumpi, si plura quam quattuor bibant; bibebant etiam antiqui in vino febrim depelli arbitrantes. oleum fit ex semine, ut diximus, quod ipsum auribus infusum temptat mentem, mireque ut contra venenum remedia prodidere iis qui id bibissent et ipsum pro remediis, adeo nullo omnia experiendi fine ut cogerent etiam venena prodesse*"[337].

[336] Menciones a esta planta como remedio medicinal en las podemos encontrar en PLINIO, *Natural history*, XXV, 58, 104; 91, 142; 103, 164; 105, 165; XXVI, 15, 27; 58, 89; 64, 100; 66, 105; XVIII, 45, 158; 77, 256, entre otros.

[337] PLINIO, *Natural history*, XXV, 17, 35-37 (Ed. de W.H. Jones. Londres, 1992).

Pseudo Dioscórides también cita para los romanos diferentes nombres como *insana*, *dentaria* o *Apollinaris*, ya mencionado por Plinio[338]. Isidoro de Sevilla comenta que los romanos a su vez también la llamaban "*hierba calicularis*" por el parecido del cáliz de la planta a una copa como la granada, detallando además sus efectos[339].

Plutarco comentando la mezcla del vino con la yedra y sus efectos nos advierte que su consumo no produce exactamente embriaguez alguna, sino por el contrario una cierta agitación y enajenamiento mental como hace el beleño y muchas otras plantas semejantes, que actúan y perturban la mente[340].

Galeno también se ocupa de ello[341], mientras que Celso lo recomendaba en algunos de sus preparados contra diferentes males, aunque también advierte de su poder soporífero, puesto que además lo mezcla con la adormidera y la mandrágora[342]. Finalmente también en Pseudo Apuleyo podemos encontrar su utilización con fines médicos[343].

Los comentarios que realiza Eliano sobre los sistemas de extracción del beleño, recuerdan en cierta medida las extrañas costumbres mencionadas anteriormente, pero referidas a la mandrágora, pues también en esta ocasión se intenta evitar cualquier contacto físico directo en su recolección:

---

[338] PSEUDO DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 68.
[339] ISIDORO DE SEVILLA , *Etimológicas*, XVII, 9, 41.
[340] PLUTARCO, *Charlas de sobremesa*, III, 649A.
[341] GALENO, *De simplicium medicamentorum temperamento ac facultatibus*, VIII, 20, 4 (Ed. de C.G. Kuhn).
[342] CELSO, *De medicina*, III, 27, 2C; V, 18, 29; 25, 2; 27, 12B; VI, 7,2; 9,2; 15, 17.

"*Cuantos se ocupan de recolectar el beleño y el silfio, cavan zanjas alrededor de estas plantas y remueven un poco las raíces; no las arrancan con sus propias manos, sino que atan la hierba a la pata de algún ave que cazan o compran y el ave, con sus revoloteos, arranca la hierba*. *Y si no se arranca así estas plantas, el tesoro que el hombre cree haber encontrado tan afortunadamente y para subvenir a sus necesidades, no le sirve de nada.*"[344]

Incluso se podrían relacionar estos sistemas de extracción con aquellos que menciona este mismo autor para otra planta, la peonía, *Paeonia officinalis*, pues en este caso también es un animal quien debe arrancarla:

"*Hay una planta de nombre kynopásto, se llama también aglaophotis (al recordarla ahora, quiero cumplir lo prometido), la cual de día pasa inadvertida entre las demás y no es fácil verla; pero de noche es visible y brilla como una estrella, porque es de naturaleza ígnea y se parece al fuego. Por consiguiente, después de clavar una señal cerca de la raíz de la planta, las personas se alejan porque, durante el día, ni el color ni la forma, pero sí esta señal, pueden contribuir a reconocerla. Pasada la noche, llegan y, al ver la señal que dejaron y al reconocerla, pueden conjeturar*

[343] PSEUDO APULEYO, *De herbarum medicaminibus* IV, en Conde, M. *Introdución a los tratados médicos latinos*, 1996, pp. 110-111.
[344] CLAUDIO ELIANO, *Historia de los animales*, IX, 32 (Traducción de J.M. Díaz-Regañón López. Madrid, 1984).

que aquélla es la planta que necesitan, porque, de otra parte, es completamente igual a las plantas de las inmediaciones y no se diferencia de ellas absolutamente en nada.

Pero ellos no arrancan por sí mismos esta planta y, si lo hacen, no sentirán regocijo en ello. Así que nadie cava alrededor ni tira para arrancarla, puesto que, según dicen, el primer hombre que, por ignorancia de su naturaleza íntima la tocó, al poco tiempo murió. De modo que llevan a un perro joven que ha estado en ayunas algunos días y que tiene mucha hambre y, atándole a él una cuerda muy fuerte y el otro extremo a la parte inferior del tallo de la aglaofótide, hacen un nudo corredizo desde la mayor distancia que pueden. Luego ponen delante del perro una gran cantidad de comida condimentada que despide grato olor. El perro, abrasado de hambre y atormentado por el olor, se abalanza sobre la carne que tiene delante, y en virtud de su ímpetu arranca de raíz la planta. Y cuando el sol ilumina las raíces, el perro muere de repente. Los hombres lo entierran en el mismo lugar y, después de practicar unas ceremonias misteriosas y tributar honores al cadáver del perro porque consideran que ha sacrificado su vida por ellos, se atreven a tocar la susodicha planta y se van a casa."[345]

[345] CLAUDIO ELIANO, *Historia de los animales*, XIV, 27. (Traducción de J.M. Díaz-Regañón López. Madrid, 1984).

Relacionado con las descripciones y advertencias de Hipócrates, Dioscórides o Plinio, se ha sugerido que en el oráculo de Delfos el beleño posiblemente acompañara a la pitia en el momento de entrar en trance ya que la atropina que contiene provocaría su delirio o bien la intoxicación con su humo[346]. A esta idea se sumó el hecho de que fuera conocido por varios nombres, entre ellos el de *Pythonion*, *hypnotikón*, el mencionado *Apollinaris*, o entre los profetas *rhá Pontiké* y *lýpema*[347]. Incluso se lo puede encontrar como elemento indispensable en algún papiro mágico griego, en el cual se emplea como ingrediente para llevar a efecto un encantamiento[348].

Anteriormente, se había apuntado la posibilidad de que la planta fuera la *Datura,* dado que en la India algunos sacerdotes cuando querían entrar en contacto con la divinidad la utilizaban para alcanzar la inspiración y, por tanto, parecía posible esta relación.

Sin embargo, frente a esta teoría, L. Lewin aportó su convencimiento de que en el origen del estado que alcanzaba la pitia se encontraría la presencia

[346] DOUSSET, J. C. *Historie des médicaments. Des origens à nos jours.* 1985, p. 43; MARTÍNEZ PÉREZ, J. y GONZÁLEZ DE PABLO, A**.** "Las drogas en la antigüedad." *Historia 16*, nº 133, 1987, p. 40; SCHULTES, R. E. y HOFMANN, A. *op. cit*., 1993, p. 86. En este sentido cabe señalar que, como nos recuerda P. Font Quer, el humo del beleño ha sido tradicionalmente empleado por sus virtudes calmantes para el dolor de muelas y especialmente el de sus semillas (FONT QUER, P., 1995:573), por lo que no parece que tuviera mucho sentido que un remedio popular fuera empleado por la pitia para alcanzar el contacto con Apolo. Baste acudir una vez más al refrán español, ya mencionado, que dice "a quien come beleño no le falta el sueño."

[347] PSEUDO DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 68.

[348] *Textos de magia en papiros griegos*, PXXXVI, 17, 325.

de una grieta en la superficie terrestre, ya citada por algunos autores clásicos que recogieron claramente el origen del templo y la adivinación délfica[349]:

> "*However, judging by the symptoms I consider this supposition as unfounded from a toxicological point of view. In Delphi sulphuretted hydrogen containing gases gushed out of a crevice in the earth and acted on the Pythia seated on the tripod*" (LEWIN, L. 1931:137).

Las excavaciones llevadas a cabo en la zona en el primer cuarto del s. XX, no revelaron vestigios ni del *ádyton*, la sala donde se producía el fenómeno y en la que sólo podía entrar la sacerdotisa, ni del *chasma*, la hendidura por la cual saldrían los gases, por lo que en un principio se descartó que alguna vez dicho fenómeno hubiese podido tener lugar. Ante este planteamiento R. Flacelière reflexionaba:

> "*¿Tenemos el derecho de afirmar, por ello, que tal fenómeno nunca se ha dado allí? Los temblores de tierra, los deslizamientos de terrenos, tan frecuentes en Delfos en la Antigüedad y hasta nuestros días, han podido modificar la constitución del suelo y cerrar la hipotética grieta"* (FLACELIÉRE, R. 1993:54)[350].

[349] DIODORO DE SICILIA, XVI, 26; ESTRABÓN, *Geography*, IX, 3, 5; LUCANO, *Farsalia*, V, 79-85 o PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, X, 5, 7 entre otros.

[350] La reflexión que realiza este autor ya se la hacía el mismísimo Plutarco cuando comentaba: *"Los de la escuela de Aristóteles manifiestan que la exhalación es la responsable de todos estos fenómenos en la tierra, y que tales sucesos naturales coinciden necesariamente con desapariciones, cambios de lugar y nuevos surgimientos de ella. Debe pensarse lo mismo, sin duda, respecto a los vapores adivinatorios, en la idea de que el poder que poseen no es eterno ni sin vejez, sino sujeto a cambios. De hecho, es probable*

En este sentido, recientes investigaciones multidisciplinares han puesto de manifiesto la veracidad de esta posibilidad, reafirmando a los autores clásicos y replanteando que las profecías se debían a la aspiración de gases intoxicantes provocados por los vapores situados bajo el subsuelo del templo, que presenta varias fallas volcánicas; la segunda de las cuales fue descubierta en este nuevo estudio. Los más recientes trabajos de campo verificaron que todavía se emiten gases de hidrocarburos ligeros procedentes de rocas calizas bituminosas; lo que unido a los análisis químicos de las fuentes de agua, presentes en el antiguo santuario y sus alrededores, y los depósitos minerales allí presentes así lo aseveran (DE BOER, J.Z. *et alii.* 2001).

Es bien conocido que el oráculo emitía sus profecías durante la mayor parte del año, coincidiendo posiblemente con la emisión de gases por la grieta. En el invierno permanecería cerrado bajo la justificación de que el dios dormía, momento en el cual Dionisios era quien reinaba en el santuario. Como señala R. Flacelière, en su origen el dios no debía de estar constantemente al servicio de aquellos que necesitaran sus "servicios". Al contrario, en la época más antigua únicamente se podía consultar al dios una vez al año, en el nacimiento del dios, a comienzos de la primavera. Más tarde, posiblemente en un proceso

---

que lluvias excesivas los extingan y que los rayos al caer los dispersen, y, especialmente, cuando la tierra es sacudida por un temblor y sufre hundimientos y confusión en sus profundidades, las exhalaciones se desplazan de sitio o son cegadas completamente, como dicen que en este lugar hay aún huellas del gran seísmo que dio vuelta a esta ciudad." PLUTARCO, *Sobre la desaparición de los oráculos*, 434, B-C (Traducción de M.García Valdés, Barcelona, 1987). El terremoto al que hace referencia parece que se trata del que en el año 373 a. de C. destruyó el templo de Apolo (nota nº 174, p. 262, de la edición de M. García Valdés).

paralelo, los intereses económicos[351] provocarían que pasara a dar oráculos una vez por mes, siempre exceptuando los meses de invierno, y con la posibilidad de realizar consultas extraordinarias, de las que sólo se excluían los días nefastos del calendario religioso. También se cree que pudiera haber dado consulta los días que precedían o seguían al siete[352] e, incluso, se emitieron oráculos por la suerte, a través del método cleromántico (FLACELIÈRE, R. 1993:44 y 54).

El delirio de la pitia está plenamente constatado aunque se llegasen a utilizar otros métodos. En este sentido, además de las referencias de otros autores ya citados, es bastante clarificador el curioso episodio referido tanto por Lucano como por Plutarco en el cual, al forzar a la pitia a contactar con el dios, se provoca la muerte de la profetisa, con lo que se nos indica la peligrosidad, por la toxicidad, de estos gases si se abusaba del tiempo de exposición a los mismos, ya que la pitia se había negado a entrar en la sala de la grieta al no encontrarse bien[353].

Probablemente, el aumento de la importancia del santuario a nivel político y del número de predicciones –antes mencionado- llevaron a la falsificación de

[351] Uno de los mayores críticos del carácter lucrativo de este "negocio" fue el poeta Esopo. Los sacerdotes, ante el temor de verse afectados por sus burlas, confeccionaron un elaborado plan mediante el cual fue acusado de robar una fuente de oro del templo, condenado a muerte y arrojado por la peña Hiámpica. Lógicamente, Esopo, que además era un antiguo esclavo frigio y por tanto extranjero, nunca ejecutó tal acción, pero de esta manera los sacerdotes acallaron una de las principales voces disidentes (VANDENBERG, P. 1991:142).

[352] Apolo, dios premicénico originario de Asia Menor e incorporado al panteón griego con posterioridad, era el séptimo de los dioses; su nacimiento se pensaba había tenido lugar el día siete del mes de *Bysios*, es decir, a comienzos de la primavera en Marzo o Abril, motivo por el cual le estaba consagrado dicho día.

[353] LUCANO, *Farsalia*, 162-177; 189-197, y 207-218; PLUTARCO, *Sobre la desaparición de los oráculos*, 438-438C.

algunos de sus vaticinios[354]. ¿Implicaría eso el empleo de otro tipo de medios para solventar las dudas de los solicitantes, además de la suerte por las habas? Lo cierto es que instrumentos no le faltaron, pues además de este último sistema se ha comentado el empleo de algún tipo de planta, que como el laurel, *Laurus nobilis*, acompañaba a la pitia o el ya mencionado beleño; o bien, por el uso consciente de las fuentes de agua que, como Castalia, jugaban un papel importante en el ritual y que también parece que, en su composición, contenían los mismos gases.

Lo que sí parece que queda claro, en la actualidad, es que al menos en sus comienzos fueron los gases, y no otros medios, quienes ayudaban a la pitia a entrar en trance y a emitir sus profecías. En palabras de J.Z. de Boer y su equipo:

> *"Contrary to current opinion among many archaeologist and some geologist, the ancient belief in an intoxicanting gaseous emissions at the site of the Delphic oracle was not a myth. An unusual but no means unique combination of faults, bituminous limestone, and rising ground-water worked together at Delphi to bring volatile hydrocarbon gases to the surface. Ethane, methane, and ethylene all emerged, and modern research has shown that effects of*

[354] Nos referimos al conocido caso de la pitia Periala que dictaminó un oráculo manipulado inducida por Cobón, hijo de Arifastón y personaje de gran influencia en el santuario, en favor de Cleómenes para que declarase que Demarato no era hijo legítimo del rey de Esparta, Aristón. Al final se descubre la acción y la pitia es destituida. HERÓDOTO, *Historia*, VI, 66.

ethylene inhalation match the well-documented effects of the ancient prophetic vapors" (DE BOER, J.Z. *et alii*. 2001:710).

Pese a toda la controversia que ha generado el origen del famoso oráculo de Delfos y cuáles eran las causas que provocaban los estados de trance y las posteriores profecías de las pitias, consideramos que lo más interesante es que se aleja de los sistemas tradicionales que hemos venido estudiando en el mundo antiguo. Precisamente porque demuestra que no era inevitablemente necesario utilizar siempre algún tipo de sustancia enteogénica –ya sean plantas u hongos-, aunque estos fueran métodos comunes en la época, debido a que facilitarían el proceso con un medio más asequible.

Quizás el hecho de que no se supiera exactamente qué provocaba el trance de la pitia –salvo un grupo reducido de personas- contribuyese a la fama tan grande que alcanzó Delfos, tanto, que traspasó los límites de la Antigüedad y su memoria permanece hoy en día por encima de ningún otro.

5.1.6. Otras plantas.

La **lechuga silvestre,** una planta tan común, también fue empleada por sus cualidades somníferas como nos advierte Dioscórides[355], pues éstas son parecidas a las de la adormidera. Sin embargo, mucho antes tanto Hipócrates[356], como Teofrasto[357], la empleaban como remedio terapéutico y,

[355] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales,* II, 136, 2.
[356] HIPÓCRATES, *Mujeres,* II, 136.
[357] TEOFRASTO, *Historia de las plantas,* VII, 6, 2.

muy probablemente, también debieron de conocer estas propiedades somníferas.

Plinio también se ocupó de ella comentando, entre otras características, sus propiedades somníferas o la forma de recolectar su jugo, similar a la empleada para recoger el de la adormidera[358]. Por otra parte señala que los griegos denominaron *meconis* a un tipo concreto de lechuga, la lechuga blanca, debido a su abundante jugo, destacando que este tipo en particular era el que existía en Italia en tiempos antiguos. De hecho, según Plinio, recibe su nombre latino de su carácter lechoso[359], lo que nos indica que posiblemente también se conocieran sus propiedades en aquella época. Al mismo tiempo señaló su empleo como remedio terapéutico[360] e incluso que su jugo era empleado como remedio para aquellos pacientes con "melancolía", en un término que recoge todo tipo de depresiones[361], lo que demostraría su empleo ya por la antigua medicina. Incluso Celso la recomendaba entre las plantas que inducían al sueño[362].

En Egipto esta planta aparece en numerosas representaciones iconográficas de tumbas, por lo que M. B. Casal Aretxabaleta opina que quizás fuera empleada por sus propiedades narcóticas desde fechas muy tempranas (CASAL ARETXABALETA, Mª.B. 1995:27).

[358] PLINIO, *Natural history*, XX, 26, 60-61.
[359] PLINIO, *Natural history*, XIX, 38, 126.
[360] PLINIO, *Natural history*, XX, 26, 67-68.
[361] PLINIO, *Natural history*, XX, 26, 66.

La **cizaña**, *Lolium temulentum*, como ya señalamos al comentar la adormidera y la mandrágora, es otra especie que en la Antigüedad se consideraba narcótica como describió Aristóteles[363]. Teofrasto decía de ella que esta planta era "*perjudicial y originadora de migraña*"[364] y también Plutarco nos advierte que puesta en el fogón causa pesadez de cabeza y produce vértigos[365]. Plinio advertía contra el pan realizado con su harina, pues, cuando se consume rápidamente causa mareos, al tiempo que comenta un dato anecdótico. Nos dice que en Asia y Grecia cuando los gerentes de los baños públicos tenían necesidad de vaciar sus salas debido a la muchedumbre, arrojaban semillas de esta planta sobre carbones encendidos[366].

Una planta sobre la que existe bastante confusión es el "**loto**", con la que se identifican tres especies diferentes. En primer lugar *Nelumbo nucifera*, luego la *Nymphaea caerulea* y por último *N. lotos*. La primera sería el verdadero loto que se cree que no llegaría a Egipto, al parecer, hasta el período persa o poco antes[367]. Por lo que respecta a las dos Nymphaeas, nenúfares, se distinguen dos tipos, el azul, mayormente representado en las escenas murales como sinónimo de vida (MANNICHE, L. 1993:126), y el blanco, siendo ambos nativos de Egipto (BENSON HARER, W.D. 1985). Para J.F. Nunn la palabra egipcia *seshen:* "… *may cover all three species, although it*

---

[362] CELSO, *De medicina*, II, 32.
[363] ARISTÓTELES, *Acerca del sueño*, 457B, 8-10.
[364] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, VIII, 4, 6 (Traducción de J. M. Díaz-Regañón López. Madrid, 1988.)
[365] PLUTARCO, *Charlas de sobremesa*, III, 658E.
[366] PLINIO, *Natural history*, XVIII, 44, 156. Curiosamente un sistema similar se decía, durante la Edad Media, lo realizaban los gitanos en los baños públicos, pero arrojando a las ascuas semillas de beleño al objeto de atontar a los bañistas más ricos y así poderles aliviar los bolsillos (FONT QUER, P. 1995:573).
[367] EMDODEN, W.A. *op. cit*., 1978, p. 399 y *op. cit*., 1989, p. 65; NUNN, J.F. *op. cit*., 1996, p. 157.

could only mean the water lilies before the Persian Period" (NUNN, J.F. 1996:157).

A este género se le han atribuido propiedades narcóticas, esencialmente a la especie *N. caerulea.* W. A. Emboden, el principal defensor de esta teoría, propone su utilización en el Antiguo Egipto: "… *in order to provoke the shamanic state of ecstasis among a priestly caste*" (EMBODEN, W.A. 1978:407). Este autor basa su hipótesis en la relación que parece hallarse entre algunos mitos funerarios, como el de Osiris, su elevado número de representaciones y la estrecha asociación que existe entre este tipo de plantas, la amapola y la mandrágora. De hecho, en algunos frescos ya comentados -como la tumba de Nebamón e Ipuky- podemos encontrar los tres tipos o en la escena pintada del cofre de la tumba del faraón Tutankhamón e incluso en "la estela de los enamorados", donde Nefertiti o Meritaten sostienen en su mano esta planta. Por otra parte también señala otra serie de hallazgos como el de pétalos de esta planta en tumbas como la de Ramsés II, la princesa Nzi-Khonsu o Amenhotep I o una serie de vasos de ungüentos o perfumes, hallados en la tumba de Tutankamon que, para este autor, bien podrían haber contenido restos, tanto de esta planta como de mandrágora, ya que en su decoración externa aparecen ambas plantas representadas[368].

A pesar de que autores como Teofrasto o Dioscórides no realicen comentario alguno respecto de estas propiedades, Plinio escribiendo sobre la

[368] EMBODEN, W.A.*op. cit*., 1978, p. 397, *op.cit*., 1989 y "Transcultural use of narcotic water lilies in ancient egyptian and maya drug ritual." *Journal of Etnopharmacology*, nº 3, 1981, p. 42.

nymphaea comenta que un dracma de su semilla, tomada en vino, causa terribles pesadillas[369], lo que entra en contradicción con lo expresado por J.F. Nunn cuando afirma que los alcaloides presentes en esta planta se encuentran ausentes de su semilla (NUNN, J.F. 1996:157). Cercano a Plinio se muestra W.B. Harer quien sugiere la posibilidad de que sumergiendo sus flores en vino se podría obtener una especie de "vino narcotizante", planteando también que un extracto de las hojas se podría haber añadido al vino para conseguir el mismo fin como sugieren algunos frescos (HARER, W.B. 1985:54). En esta idea coincide Mª.B. Casal Aretxabaleta para quien esta planta no representaría: "… *una inocente flor cuyo perfume se aspiraba durante los funerales o escenas llamadas de jardín o harén*"; al contrario, opina que podría haberse empleado con fines tranquilizantes y alucinógenos, concluyendo que: "… *a través del conocimiento de sus poderes narcóticos, el loto, asociado al alcohol, puede descubrirse el primer indicio del empleo de substancias estupefacientes en los funerales egipcios"* (CASAL ARETXABALETA, Mª.B. 1995:27).

Finalmente, L. Manniche en su estudio sobre la flora del Antiguo Egipto la identifica con el loto, limitándose a señalar que para algunos tanto sus hojas como sus flores poseen propiedades narcóticas (MANNICHE, L. 1993:126-127).

No obstante, cabe señalar que la teoría defendida por W.A. Emboden se basa en la interpretación y comparación de la iconografía egipcia con el presumible uso sagrado que de esta planta se hizo en el continente americano,

[369] PLINIO, *Natural history*, XXVI, 36, 57.

concretamente entre el pueblo maya, lo que para investigadores del campo de la etnobotánica como J. Ott, no supone una seguridad plena a la hora de identificar si realmente las propiedades poseen efectos psicoactivos pues aún se encuentran en proceso de comprobación química y farmacológica (OTT, J. 1996:416).

Dioscórides señala otra serie de plantas que poseen propiedades soporíferas, producen algún tipo de locura o afectan al cerebro como es un determinado tipo de **mirra**[370], el **estoraque**, *Styrax officinalis*, preparado en forma de ungüento[371], un tipo de incienso[372], el **agnocasto**, *Vitex agnus castus*[373], o el **aloe**, *Aloe vulgaris*[374].

En ocasiones no resulta fácil identificar la naturaleza exacta de estas plantas partiendo únicamente de sus nombres o de los efectos que producen. Así, especies como la *ophiusa*, *theangelis, thalassaegle* o *potamaugis* descritas por Demócrito, algunas de las cuales, anteriormente, ya se han relacionado con plantas capaces de provocar alucinaciones, presenta este tipo de dificultades. Idéntico principio puede decirse del *strýkhnos,* del cual aún no existe una clara identificación del mismo, a lo que no ayudan los confusos comentarios de algunos autores. Finalmente, en otros casos sabemos que algunas plantas o raíces pueden llegar a provocar estados de locura pero su identificación parece lejos de estar resuelta.

[370] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales,* I, 64, 3.
[371] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales,* I, 66, 3.
[372] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales,* I, 68, 3.
[373] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales,* I, 103, 2.

Demócrito, citado por Plinio, menciona una serie de plantas -en su obra "*Chirocmeta*"- a las cuales el autor latino les atribuye un carácter mágico, debido a los efectos que produce su ingestión y que en algún caso se ha relacionado con especies vegetales visionarias, concretamente el cáñamo. Comenzando por la ya citada *ophiusa*, que crecía en la zona del Alto Egipto, comentaba que si se bebía una infusión de la misma provocaba toda una suerte de terribles visiones de serpientes. Su efecto debía de ser bastante potente, pues, podría llegar incluso a causar el suicidio del intoxicado, motivo por el cual se empleaba para castigar a aquellos que habían cometido algún tipo de sacrilegio. Hasta la fecha esta planta sigue sin haber podido identificarse (ANDRÉ, J. 1985:179).

Para W. Emboden, Demócrito al referirse a *potamaugis* estaba hablando en realidad del *cannabis* (EMBODEN, W. 1990:219), idea con la cual no parece estar de acuerdo J. André quien en su extensa investigación sobre la identificación y estudio de los nombres de las plantas en el mundo romano le da como significado "*lumière du fleuve*", admitiendo que se trata de una planta alucinógena, pero de identificación desconocida (ANDRÉ, J. 1985:206). Para este investigador el cáñamo es sin duda otra planta que también menciona Plinio, como ahora veremos. El texto es bastante explícito en cuanto a sus efectos, dejando claro que su bebida causa delirio e incluso que extrañas visiones asaltan la mente del intoxicado.

[374] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales,* III, 22, 3.

El autor latino también recoge las voces de *theangelis* y *gelotophyllis,* cuya traducción sería, en palabras de J. André, "*messagère des dieux*" y "*la feuille qui provoque le rire*" (*Ibid*. 109 y 258). Como se puede observar en el primer caso, esta planta bebida daría la facultad de la adivinación, lo que abre la posibilidad a que se trate de una planta visionaria; más aún si tenemos en cuenta el contexto donde se sitúa, a continuación de la *thalassaegle* e inmediatamente anterior a *gelotophyllis,* que para J. André se trata sin duda del cáñamo: "…*dont les sommités fleuries provoquent, mâchées ou fumées, une ivresse accompagnée de rêves agréables*" (*Ibid*. 109). Ya vimos al referirnos a las dos primeras plantas que el texto no deja duda alguna respecto al poder visionario de esta especie, pues, varios tipos de fantasmas atacan la mente provocando una risa incontrolable. Con esta idea parecen mostrarse de acuerdo R. E. Schultes y A. Hofmann, cuando comentan que Demócrito señalaba su consumo con vino y mirra precisamente para favorecer las visiones (SCHULTES, R.E. y HOFMANN, A. 1993:96); planteamiento que sigue A. Escohotado añadiendo que este vino era conocido como resinato (ESCOHOTADO, A. 1998:138). Plinio lo recoge de la siguiente manera:

> *"Ophiusam in Elephantine eiusdem Aethiopiae, lividam difficilemque aspectu, qua pota terrorem minasque serpentium observari ita ut mortem sibi eo metu consciscant, ob id cogi sacrilegos illam bibere, adversari ei palmeum vinum.*

Thalassaeglen circa Indum amnen inveniri, quae ob id nomine alio potamaugis appellatur, hac pota lymphari homines obsersantibus miraculis.

Theangelida in libano Syriae, Dicte Cretae montibus et Babylone et Suis Persidis nasci, qua pota Magi divinent.

Gelotophyllida in Bactris et circa Borysthenen. haec si bibatur cum murra et vino, varias obsersari species ridendique finem non fieri nisi potis nucleis pineae nucis cum pipere et melle vino palme"[375].

Lo mismo puede decirse del empleo de otro tipo de plantas como el *strýkhnos*, que ya Teofrasto advertía que se trataba de un nombre genérico empleado para diferenciar varias plantas[376]. Hipócrates recomendaba su uso, concretamente su jugo, para aliviar dolores fuertes aprovechando sus cualidades refrescantes:

"… cuando tiene el dolor fuerte, es preciso refrescarle la cabeza – preferiblemente después de haberle rasurado- metiendo o en una vejiga o en una tripa algunas de las preparaciones refrigerantes,

[375] PLINIO, *Natural history*, XXIV, 102, 163-164 (Ed. de W.H.Jones. Londres, 1992).
[376] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, VII, 15, 4.

como jugo de strychnos y tierra de arcilla, y alternativamente aplicarle la una y retirarle la otra antes de que se caliente"[377].

Teofrasto, como ya dijimos, señala que esta planta recibe varios nombres, destacando especialmente las diferencias existentes entre las distintas variantes ya que unas son comestibles y otras tienen un carácter somnífero y "demencial" (posiblemente debido a las alucinaciones que producirían). Comenta que incluso, en dosis elevadas, llegarían a producir la muerte. Tres son las especies propuestas, aunque con dudas, para la identificación de estas plantas. En primer lugar, para el *strýkhnos* comestible se interpreta que sea *Solanum nigrum*, hierba mora; mientras que el segundo se piensa que sea la *Whithania somnifera;* en tanto que para el tercero, por los efectos que produce, se cree pueda ser la *Datura stramonium* o incluso *Atropa bella-donna*[378]*:*

"Otras se presentan en pocas formas, como el strýknos, que es nombre genérico de plantas muy distintas. Está la variedad comestible y cultivada que tiene un fruto parecido a una baya, y hay otras dos: una que puede provocar sueño y la otra demencia, y si se sobrepasa la dosis, produce la muerte. Lo mismo puede observarse en otras plantas que son muy diferentes."[379]

[377] HIPÓCRATES, *Sobre la enfermedad* III, 1 (Traducción de A. Alamillo Sanz y M.D. Lara Nava. Madrid, 1990).
[378] ANDRÉ, J. *Les noms de plantes dans la Rome antique,* 1985, p. 251. Véase también la nota nº 84, p. 398, de la traducción de J.M. Díaz-Regañón López en versión de B.C.G.
[379] TEOFRASTO, *Historia de las plantas,* VII, 15, 4 (Traducción de J. M. Díaz-Regañón López. Madrid, 1988).

"En lo referente al espíritu, el estramonio, como se dijo antes, trastorna la mente y provoca la locura."[380]

Teofrasto diferencia claramente dos tipos concretos que emplea como recurso medicinal, advirtiendo que el primero se utiliza para inducir al sueño, frente al segundo que es causante de locura[381] y que algunos llaman, además de estramonio, *perittón*[382]*.* Por otro lado, hablando de la Arcadia y la Laconia, escribe que en ambos lugares, crecen dos variantes de esta planta: *"…el que produce fruto encarnado y el que lo produce negro"*[383]*.*

Este último punto es un tanto conflictivo. Mucho se ha discutido acerca de sí la Datura es originaria del Nuevo Mundo o no. Para algunos autores el hecho de que ni Dioscórides, ni otros tratadistas de la Antigüedad, hagan mención de la misma hace pensar que no existía en su época dentro del ámbito mediterráneo. Sin embargo, Lewin -a quien siguen otros autores como J. Thorwald o H. Schleiffer- planteaba un cierto conocimiento de la misma en dicha área (LEWIN, L. 1931:133). Este investigador pensaba, por los efectos que describe Plutarco, que esta planta se encontraba en la descripción que de su campaña contra los Partos hizo Marco Antonio en el Asia menor, durante el año 36 d. de C.:

[380] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, IX, 19, 1 (Traducción de J. M. Díaz-Regañón López. Madrid, 1988).
[381] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, IX, 11, 5.
[382] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, IX, 11, 6.
[383] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, IX, 15, 5 (Traducción de J. M. Díaz-Regañón López. Madrid, 1988).

"t?ap?µe???d? p??? ???a?a ?a????a? ???????? µe? e?et???a??? t? ? s??????, a?a??a??µe??? de pe??as?a? ?a? t? ? a?e?st? ? p??te??? ??a?t? t???? p?a? ep????at?? d?a µa??a? a???s??. ? ?a? ϕa?? ? ??de? eµ?µ??t? t? ? ???? ? ??de e????s?e?, e? d´????? e??e, ??e?? ?a? st??ϕe?? p??ta ???????, ? ? t? µe????? sp??d?? ???? d?ap?att?µe???. ?? de µest?? t? ped??? ?e??ϕ?t?? ?aµa?e ?a?t??? ?????? pe??????tt??t? ? ?a? µe??st??t?? t???? de ????? eµ???te? ????s???, epe??a?t? µ???? a?t?pa???, ?????, e????p e."[384]

Quisiéramos apuntar que el hecho de que no aparezca el nombre de la planta no eximiría, necesariamente, su conocimiento, pues ya hemos comentado que algunas de las plantas recogidas por Demócrito y Teofrasto no han sido identificadas aún.

Lo cierto es que la *D. stramonium* parece encontrarse en Europa hacia 1578 como se recoge en el "*Tratado de las drogas y medicinas de las Indias Orientales*" de C. Acosta, quien señala el parecido de esta planta con la que cita Dioscórides, aunque advierte que no son iguales, relacionándola con la *D. metel* (ACOSTA, C. [1578] 1995:85-92), que sí parece nativa del continente asiático, estando constatada su presencia desde la Antigüedad[385]. Con esta idea se muestra conforme el conocido investigador P. Font Quer, quien analizando la obra de A. Mattioli (1548) sostiene que la *D. stramoniun* que

[384] PLUTARCO, *Lives*, Antonio, XLV, 5-6 (Ed. de B. Perrin. Londres, 1988).

menciona el médico italiano no es exactamente ésta, sino al contrario la *D. metel* (FONT QUER, P. 1995:597) lo que parece corroborar que al menos, esta última especie pudo haber sido conocida en la Antigüedad.

Recientemente, R. Rudgley, partiendo de un trabajo inédito de A. Sherrat, comenta la localización de restos de esta especie en un contexto de la Edad del Bronce en Hungría, lo que para este investigador: "…*demuestra que el uso de la especie de la datura es muy antiguo en el Viejo Mundo"* (RUDGLEY, R. 1999:124). No obstante, no especifica que tipo de especie es la que se halló, por lo que creemos que aún deberemos de esperar a su identificación y al hallazgo de nuevos restos para poder saber con certeza si esta planta fue empleada en Europa, en tiempos tan antiguos como afirma este autor. Asimismo restos de solanáceas del tipo *Datura* se han localizado en el yacimiento de Abu Hureyra, entre las fases 7 y 8, entre el octavo y el sexto milenio (DE MOULINS, D. 1997:132), por lo que al igual que en el caso anterior, deberemos de esperar a su definitiva identificación antes de entrar a valorar sus posibles implicaciones en el área del creciente fértil. Incluso se ha señalado su presencia en tierras egipcias, aunque en este caso los argumentos se basan más en representaciones pictóricas que en pruebas concretas (EMBODEN, W. 1995, pp. 105-106).

Dioscórides vuelve a mostrar la amplia variedad de nombres que recibe esta planta, aunque en esta ocasión la denomine en griego –concretamente- como *strýchnon manikón*, lo que la diferencia de otras especies parecidas

[385] SCHULTES, R. E. y HOFMANN, A. *op. cit*., 1980, pp. 283-288; *op. cit*., 1993, pp.106-111.

como *strýchnon kepaîon* o *strýchnon hypnotikón.* Aunque se ha propuesto la identificación de esta planta con la *Datura*, no obstante, la descripción que realiza Dioscórides parece acercarla más a la *A. bella-donna*. Como señala J. André: "…*les deux plantes étant confondues dans la noticie d´apres la similitude de leur effets*" (ANDRÉ, J. 1985:251). Por otra parte, lo que sí queda bastante claro son sus efectos visionarios y sus cualidades para alcanzar el éxtasis durante un largo período de tiempo, aunque advirtiéndonos del peligro de un consumo excesivo de sus raíces:

> "*Al estramonio algunos llamaron pérseion; otros, perissón; otros, ánydron; otros, pentódryon; otros, énory; otros, thrýon; otros, orthógyin.*
>
> *(…) Su raíz bebida con vino, la cantidad de una dracma, tiene virtud de crear fantasías no desagradables. Bebidas dos dracmas produce éxtasis durante tres días; si se beben cuatro, incluso mata. Un antídoto es beber aguamiel en gran cantidad y vomitarla*"[386].

La etimología de las denominaciones empleadas para esta planta no siempre es segura o conocida. J. André traduce *persicon* (περσιον o περεσιον) sin género de dudas como la *D. stramonium* (ANDRÉ, J. 1985:193), aunque, por otro lado, M. García Valdés propone que *pérseion* puede hacer referencia

[386] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales,* IV, 73, 1 y 3 (Traducción de M. García Valdés. Madrid, 1998).

a: "…*de Persia*"[387], lo que quizás podría apuntar al lugar de origen de esta planta y tratarse entonces de la *D. metel,* claramente identificada para el Viejo Continente. No obstante, aún hará falta esperar a los trabajos de los hallazgos anteriormente citados y de sus resultados dependerá el poder intentar aclarar este hecho. Los demás nombres que reciben también puede hacernos pensar en otras especies vegetales distintas. Así, por ejemplo, *ánydron*, J. André la traduce por: "…*sans eau, sec*" (ANDRE, J. 1985:19), proponiendo para su identificación a la *Whitania somnifera,* el oroval, lo que deja abierta las posibilidades a otras plantas como anteriormente nos recordaba Teofrasto.

Relacionado con esta planta se encuentran el *strýchnon kepaîon* y *strýchnon hypnotikón.* El primero de ellos se trata del *Solanum nigrum,* el solano hortense o hierba mora, empleada como remedio medicinal para diversas dolencias. En cuanto al segundo, se piensa que es la *W. somnifera*[388], que también recibe el nombre de *halikákkabon*, que veremos, a continuación, recogido en Plinio. Esta última planta -afirma Dioscórides- tiene virtudes somníferas, mejores que las del licor realizado con las amapolas e incluso, bebido en una cierta cantidad, puede llegar a provocar el éxtasis:

> "*La corteza de su raíz, bebida con vino, el peso de una dracma, tiene virtud somnífera, más adecuada que el licor de la amapola. Su fruto es bastante diurético. Se administran aproximadamente doce granosa los hidrópicos. Bebidos en mayor cantidad, producen*

[387] M. García Valdés en la nota nº 103, p. 56, en versión B.C.G.
[388] FONT QUER, P. *op. cit.*, 1995, pp. 578-579; ANDRÉ, J. 1985, *op. cit*., p. 251.

éxtasis y se les restablece con la bebida de aguamiel en cantidad."[389]

En Plinio, quien se encarga de recoger parte de los textos de Teofrasto y otros escritores griegos, volvemos a observar la dificultad de su identificación, pues describe un mínimo de cuatro tipos de plantas que responden al nombre de *strykchnos*. Como en el caso anterior, los distintos nombres que reciben señalan que se trata de distintas especies que tienen el mismo sinónimo. Así, por ejemplo, dice que algunos escritores griegos llaman a esta planta *dorycnion*, porque se empleaba como veneno en combate, untando las lanzas con ella. Dioscórides realiza una descripción de la misma y manifiesta su posible carácter somnífero[390], pero la diferencia claramente del *strykchnon manikon*, lo que nos indica que no debería de tratarse de la misma planta. J. André además de ofrecer como posibilidad a la *D. stramonium,* piensa que también podría ser la *Convolvulus oleaefolius* (ANDRÉ, J. 1985:90 y 116), idea esta última con la que se muestra más de acuerdo M. García Valdés[391]. Otros nombres, como *manicon*, pueden también hacer referencia a otra planta, en este caso la *A. bella-donna* como ya vimos anteriormente.

Por otra parte, Plinio insiste en el alto poder intoxicante de este tipo de *strýkhnos* y cuenta que los autores griegos solían hacer burla de los efectos que su bebida producía, entre ellos diversas alucinaciones y, posiblemente,

[389] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales,* IV, 72, 2 (Traducción de M. García Valdés. Madrid, 1998).
[390] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales,* IV, 74.
[391] M. García Valdés en la nota nº 105, p. 57, en versión B.C.G.

largos períodos visionarios. Aunque también advierte, como Dioscórides, de su letalidad. Incluso menciona que Xenócrates recomendaba el *trychnos* como remedio medicinal, algo que, como ya vimos, ya empleaba Hipócrates y que J. André identifica con el *S. nigrum*.

Plinio también menciona una planta a la que llama *halicacabos*, de la cual diferencia al menos dos tipos. El primero de ellos, para J. André, se trataría de *Physalis alkekengi*, el alquequenje, que se empleaba como remedio medicinal; mientras que el segundo tendría propiedades somníferas, incluso mataría más rápido que el opio. A su vez comenta del *halicacabos* su utilización como solución higiénica para el cuidado de la dentición, al igual que Diocles y Evenor o Timaristos. Otros nombres que recibe dicha planta son *morion* y *moly,* no obstante, el primero -como ya vimos- se refiere a la mandrágora y el segundo se trata de la hierba mágica que Hermes ofrece a Ulises para escapar de los hechizos de Circe[392] y que para Teofrasto se trataba de *Allium nigrum*[393], el ajo negro; aunque en este segundo caso J. André opina que podría ser en realidad la *W. somnifera* (ANDRÉ, J. 1985:163).

Curiosamente nos dice que su raíz (la del halicacabos) la toman algunos para confirmar ciertas creencias supersticiosas según las cuales tenía el poder de dar la "inspiración de los profetas" y aquellos que ingerían su jugo, se presentaban en público delirando de locura. La descripción que nos ofrece Plinio de los poderes de esta planta recuerdan mucho al comentario de

[392] HOMERO, *Odisea*, X, 285-306.

Dioscórides sobre las virtudes del *strýchnon hypnotikón*, incluso en el remedio que se les aplica para salir del estado de intoxicación y que Plinio recomienda animosamente. Ello nos ilustra aún más en torno al elevado numero de sinónimos que podía tener una misma planta y evidencia la dificultad que existe para su correcta identificación. Tanto es así que, si acudimos a Pseudo Dioscórides, podemos leer que al alquequenje la llama *strýchnon* y *halikákkabon* y comenta que los romanos la conocieron por *vesicaria*. Por último, respecto al orovale la denomina *halikákkabos*, aunque también *strýchnon manikon*, que como vimos se identifica con la *D. stramonium* o la *A. bella-donna*, e incluso la llama *dorýknion*, que se cree corresponde a *C. oleafolius*, en tanto que para los romanos era *Apollinaris minor*, *herba vaticina* o *vates*[394]. En palabras de Plinio:

> *"Trychno, quam quidam strychnon scripsere, unitam ne coronarii in Aegypto uterentur, quos invitat hederae foliorum similitudo in duobus eius generibus, quorum alterum cui acini coccini granosi in folliculis, halicacabon vocant, alii callion, nostri autem vesicariam, quoniam vesicae et calculis prosit. (…) tertio folia sunt ocimi, minime diligenter demostrando remedia, non venena, tractantibus, quippe insaniam facit parvo quoque suco. quamquam et Graeci auctores in iocum vertere. drachmae enim pondere lusum pudoris gigni dixerunt species vanas imaginesque conspicuas observari demonstrates, duplicatum hunc modum legitiman insaniam*

[393] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, IX, 15, 7; DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, III, 47; PLINIO, *Natural history*, XXV, 8, 26-27.

facere, quidquid vero adiciatur ponderi repraesentari mortem. hoc est venenum quod innocentissimi auctores simpliciter dorycnion appellavere ab eo quod cuspides in proeliis tinguerentur illo passim nascente. qui parcius insectabantur manicon nominavere, qui nequiter occultabant erythron aut neurada aut, ut nonnulli, perisson, ne cavendi quidem causa curiosius dicendum. quin et alterum genus quod halicacabon vocant soporiferum est atque etiam opio velocius ad mortem, ab aliis morion, ab aliis moly appellatum, laudatum vero a Diocle et Evenore, Timaristo quidem etiam carmine, mira oblivione innocentiae, quippe praesentaneum remedium ad dentium mobiles firmandos, si colluerentur halicacabo in vino. exceptionem addidere, ne diutius id fieret; delirationem enim gigni. non demonstranda remedia quorum medicina maioris mali periculum adferat. commendetur ergo in cibis tertium genus licet ac praeferatur hortensiis saporibus et nil sit corporis malorum cui non salutares trychnos Xenocrates praedicet, non tamen auxilia eorum tanti sunt ut ideo plura nos de iis commemorare fas putem, praesertim tanta copia innoxiorum medicaminum. halicacabi radicem bibunt qui vaticinari gallantesque vere ad confirmandas supertitiones aspici se volunt. Remedio est -id enim libentius rettulerim- aqua copiosa mulsa calida potu. nec illud praeteribo, aspidum naturae halicacabum in tantum adversam ut radice eius propius admota soporetur illa sopore enecans vis earum. ergo trita ex oleo percussis auxiliatur."[395]

[394] PSEUDO DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 71 y 72.
[395] PLINIO, *Natural history*, XXI, 105 (Ed. de W.H. Jones. Londres, 1989).

Celso vuelve a referirnos que el *strykchnos* es el *solanum* de los griegos[396], en lo que coincide Isidoro de Sevilla quien pensaba que el *strychnos* era la *S. nigrum*, la hierba mora, comentando que en latín se la conocía por "hierba de la salud" precisamente, por aliviar los dolores de cabeza y estómago. Este hecho nos remite al método empleado por Hipócrates y al *strykchnos* recomendado por Xenócrates y que parece indicar que ésta sería la planta que empleaban ambos personajes. Isidoro de Sevilla escribe:

> "*La hierba mora (strychnos) en latín, se llama "hierba de la salud", porque mitiga el dolor de cabeza y el ardor de estómago. Se la llama también "hierba lupina" debido a que su semilla se parece a una."*[397]

En otros casos la identificación es más compleja como, por ejemplo, cuando Teofrasto menciona una raíz dulce que causa determinados trastornos mentales. Esta raíz, nos dice, tiene un cierto parecido a la del cardillo bravío que crece en la ciudad de Tegea, en la Arcadia, añadiendo que cuando Pandeo el escultor la comió, le provocó la locura:

> "*De entre las dulces, las hay que causan desarreglos mentales, como la que se parece a la del cardillo bravío de los alrededores de*

[396] CELSO, *De medicina*, II, 33, 2.
[397] ISIDORO DE SEVILLA , *Etimologías,* XVII, 9, 78 (Ed. de J. Oroz Reta y M. Marcos Casquero. Madrid, 1993).

Tegea, que provocó la locura del escultor Pandeo, al comerla, cuando estaba trabajando en el templo."[398]

Por último, quisiéramos hacer una breve mención al célebre pasaje de Homero referido a los lotófagos, gentes que solamente se alimentaban de esta planta y que -según el autor griego- su solo consumo podía hacer que un hombre olvidase su patria. Un efecto parecido al que, como ya anteriormente vimos, se le atribuía al *nephentes*, pues caen en una especie de olvido, buscando dicho fruto, únicamente, para su necesidad:

(…) vimos la tierra
de los hombres lotófagos, gente que solo de flores
se alimenta; salimos del barco e hicimos la aguada
y a comer nos pusimos al pie de las naves ligeras.
Cuando ya de comer y beber estuvimos saciados,
elegí dos amigos que fueran a ver, tierra adentro,
que varones había en el país comedores de trigo.
Un heraldo también envié en su compañía y, a poco
de emprender el camino, vinieron a dar con los hombres
que se nutren del loto y que, en vez de tramarles la muerte,
les hicieron su fruto comer. El que de ellos probaba
su meloso dulzor, al instante perdía todo gusto
de volver y llegar con noticias al suelo paterno;

[398] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, IX, 13, 4 (Traducción de J. M. Díaz-Regañón López. Madrid, 1988).

solo ansiaba quedarse entre aquellos lotófagos, dando

al olvido el regreso y, saciarse con flores de loto.[399]

5.1.7. La miel.

El estudio del uso de la miel tóxica en la Antigüedad es un tema que ha sido muy poco estudiado en relación a toda la serie de plantas que hemos analizado anteriormente. Sin embargo, existen muchos más estudios para otras partes del planeta y otras épocas. Muchas son, pues, las lagunas que existen al respecto y que dificultan su investigación.

Un producto tan característico de muchos hogares actuales, también puede tener propiedades intoxicantes. Los diferentes tipos de mieles existentes en el mercado atienden básicamente a una única distinción: el tipo de flor empleado para su elaboración. Dentro de las diferentes flores con las que las abejas elaboran este producto, se incluyen especies más o menos tóxicas, que pueden serlo permanentemente o en determinadas épocas del año, por lo que muy probablemente la miel que tiene este carácter intoxicante procedería de este tipo de plantas y tendría que ser conocida en el pasado.

En 1891, el alemán P.C. Plugge aislaba un compuesto tóxico de la miel (obtenida en la región de Trebisonda –Turquía- colindante con el Mar Negro) la andromedetoxina, hoy día llamada acetylandromedol, un tipo de grayanotoxina.

[399] HOMERO, *Odisea,* IX, 83-97 (Traducción de J.M. Pabón Suarez de Urbina. Madrid, 1981).

Con ello se confirmaban las palabras escritas por Jenofonte varios siglos atrás, como ahora veremos.

Tradicionalmente en la zona del Cáucaso se ha empleado este tipo de miel como aditivo para reforzar el poder embriagante de ciertas bebidas alcohólicas y se la conoce en Turquía por *deli bal,* e incluso durante el s. XVIII fue uno de los principales productos de exportación destinado a su venta en tabernas europeas, donde se la conocía bajo el nombre de *miel fou*, es decir, miel loca. (MAYOR, A. 1995:37). En este caso concreto, la miel procede del *Rhododendron ponticum* -la azalea- y, como señala J.T. Ambrose, cuando esta planta es la predominante en la región: "…*when these are the only blossoms available, the first honey of season is often toxic, especially if it is "green" (unripe), from cells not yet "capped" with wax"*[400].

Homero en *"La Ilíada"* hace mención a una mixtura para beber destinada a un grupo de aqueos que llegan a ver a Néstor y preparada por la esclava Hecamede; precisando que se acompañaba de "*amarillenta miel*", *meli chlôron* en griego. El problema que se plantea a la hora de analizar los textos griegos es el de la traducción exacta de este término. Algunos autores traducen *meli chlôron* por miel amarilla y otros por miel verde, que es la que tiene poder intoxicante. En realidad parece ser que este término designaría realmente a la verde y no a la amarilla común. Este dato no es baladí, pues una confusión en su traducción podría alterar, significativamente, el contenido de un texto.

La información que aporta Homero sobre la procedencia de Hecamede podría servir de indicio para considerarla miel verde tóxica. El autor griego comenta que procede de la isla de Ténedos, frente a las costas de Turquía y muy cercana a la antigua ciudad de Troya. Como ya hemos señalado, en dicha zona tradicionalmente se conocía a la perfección los efectos de la miel tóxica, con lo que nos hablaría de la posible antigüedad de su consumo:

"???s ?de te??e ???e?? e?p???aµ?? ??aµ?d?,
t?? a?et e? ?e??d?? ???? ?, ?t epe?se? ???e??,
???at?? ??s????? µe?a??t????, ?? ????a??
e?e???, ???e?a ß???? a??ste?es?e? ap??t? ?
? sφ? ??p??t?? µe? ep?p????e t??pe?a?
?a??? ??a??pe?a? e?????, a?ta? ep a?t??
????e??? ???e??, ep?de ???µ??? p?t? ????,
?de µ??? ??????, pa?a d a?φ?i??? ?e??? a?t??,
pa? de d?pa? pe???a????, d ???e? ?? ? ?e?a??,
???se???? ????s ?pepa?µ???? ??ata d a?t??
t?ssa? esa?, d??a?de pe?e??de? aµφ? e?ast??
???se?a??eµ????t?, d?? d ?p? p ??µ??e? ?sa?
a???? µe? µ????? ap?????sas?e t?ap????
p?e??? e??, ??st?? d ? ????? aµ???t?ae??e?
e? t? ?? sφ?????se ???? e???a ?e?s??
??? ??aµ?e??, ep?d a??e??? ??? t????

[400] AMBROSE, J.T. citado en MAYOR, A. *op. cit.*, 1995, p. 35.

???st??a??e??, ep ?d a?ϕ?ta ?e??a p????e,

p ???µe?a?d e???e?se?, epe?? ? p ? ?sse ???e?? "[401].

Además de la referencia anterior, Homero en *"La Odisea"* menciona un tipo de miel verde, concretamente durante el episodio en el cual Circe transforma a los compañeros de Ulises en cerdos. En ese caso, Circe, les ofrece una serie de manjares y bebidas, entre las que se encuentra esta miel, pero también un licor muy concreto, cuya funcionalidad es la de hacerles olvidar su lugar de origen, que ha servido para explicar la posterior transformación en animales de los marineros.

"…e?se? d e?sa?a???sa ?ata ???sµ??? te ??????? te

e? d? sϕ?? t???? te ?a?a?ϕ?ta ?a?µ??? ??? ? ? ?

??? ??aµ?e?? e???a, a??µ?s?e d <a?e?s> ?

ϕ??µa?a ????, ??a p???? ?a???at? pat??d?? a???.

??ta? epe?d???? te ?a?e?p ???, a?t?? epe?ta

???d? pep?????a ?ata s?ϕe?s ?? e?????

??de s?? ? µe? e??? ?eϕa?a? ϕ? ??? te t??a? te

?a?d?µa?, a?ta? ???? ?? eµped?? ? ? t? p???? pe?"[402].

Nosotros consideramos que esta miel verde sería del tipo intoxicante (en el texto original griego aparece como *meli chlôron*), por lo que no podría haber

[401] HOMERO, *Ilíada*, XI, 624-641 (Ed. de P. Mazon et alii. París, 1965).

pasado desapercibida para una hechicera como Circe, pues el propio poema nos indica que se trata de una mujer experta en todo tipo de venenos[403]. La transformación –o mejor, la creencia de la transformación- en cerdos de los compañeros de Ulises, así parece confirmarlo. Probablemente, sería el resultado de un estado hipnótico derivado de los efectos de esta miel unida a una gran cantidad de vino y, posiblemente, algún tipo de droga presente en ese "*perverso licor*".

No se trataría pues de una miel común ya que se especifica "es *verde*" (*clôron*), lo cual nos permite confirmar que era la tóxica; pues la misma denominación se puede encontrar en "*El Himno a Hermes"*, que analizaremos a continuación.

En dicho himno vuelve a citarse este tipo de miel, exponiendo -ya más claramente- las connotaciones tóxicas que posee. Hacia el final del mismo, Apolo menciona a tres hermanas que parecen profetizar a partir de la ingestión de la miel, momento en el cual entraban en trance. Hay quien ha interpretado que el mito, simplemente. nos narra el origen de un oráculo basado en el vuelo de las abejas. Lo que no tienen claro es si el texto se refiere a mujeres con formas de abejas, como se refleja en algunas representaciones antiguas[404].

Para otros autores, la mención de la miel como catalizador del trance nos está indicando que ésta podría ser la responsable de dicho estado

[402] HOMERO, *Odisea*, X, 233-240 (Ed. de V. Bérard. París, 1968).
[403] HOMERO, *Odisea*, X, 276.

(MAYOR, A. 1995). Más aún cuando a esta miel se la llama *meli chlôron*, es decir miel verde:

“???? d? t?? e??? , ? a ??? e??? ?d??? ??e

?a?? ??? a??? ????, ?e? ? e??? ???e da?µ??

? ? ?a???? t???? e?s ?, ?as?? ??ta??e?a??a ?,

?a??????, ? ?e?? s?? a?a???µe?a?p t e???ess?,

??e?? ?ata de ??at?? pepa?a?µ??a?a?ϕ?ta ?e???

???a ?a?et???s?? ?p? pt????a???s???,

µa?te??? ap??e??e d?d?s?a???, ?? ep?ß??s?,

pa?? et e? ? µe??t?sa pat?? d eµ?? ??? a?????e?.

??te??e? d? epe?ta p?t?µe?a?a???te a???

????a ß?s???ta? ?a? te ??a????s?? e?asta.

? ?d ?te µe? ???? s ?? ed?d??a? µ?????????,

p??ϕ????? ? e?????s?? a???e??? a??e?e??

?? d ap???sϕ?? ? ? s ??e? ? ?de?a? ed?d??,

pe?? ? ?ta?d? epe?ta pa?e? ?d?? ??eµ??e?e??”[405].

A. Mayor señala que la mayor parte de los investigadores traducen: “…*chlôron as golden or liquid and assume that the authors are simply speaking metaphorically or referring to ordinary mead. But chlôron can mean not only the color green, but “green” as in fresh or uncured, as in “green” wood. If we take “green honey to mean unripe, (…) then the maddening meli chlôron eaten by*

[404] A. Bernabé Pajares en la introducción a este mito en la edición de B.C.G., p. 148.

the bee-oraclers must refer to mad honey made by bees feeding on rhododendros or related species" (MAYOR, A. 1995:40).

Por otro lado, y frente a los autores que no ven una transformación de las profetisas, nosotros sí consideramos que este texto estaría haciendo alusión a ello, ya que nos parece que se asemeja -en cierta forma- al anterior de Circe y los compañeros de Ulises y a otros ya comentados. Las hermanas profetisas "*que se ufanan de sus raudas alas*" y "*volando de una parte a otra, se nutren de los panales*" parecen experimentar dicho proceso de transformación, en este caso el de las abejas que producen la miel. Aunque la historia sea ficticia reincidiría en lo que hemos venido explicando acerca del uso de substancias intoxicantes y el papel que éstas tendrían en la creencia sobre procesos de metamorfosis en los que las personas creen convertirse en animales. Fenómeno, por otro lado, bien conocido por los autores clásicos, como hemos tenido ocasión de comprobar.

Estas adivinadoras, que no pueden profetizar si no tienen miel, realizarían las mismas funciones que otros muchos oráculos antiguos en los que utilizaban otras substancias. Esto confirmaría a la miel como uno de los medios capaces de alterar la mente y por tanto susceptible de ser utilizado en los rituales de tipo religioso, entre otros.

Fuera del territorio griego y situándonos en territorio de la actual Turquía, cerca de Trebisonda –como ya dijimos-, nos encontramos con una de las

[405] *Himno homérico a Hermes*, 550-563 (Ed. de J. Humbert. París, 1967).

evidencias más claras que tenemos del consumo directo y su posterior intoxicación. Se lo debemos a Jenofonte quien nos ha dejado un relato de lo acaecido a un grupo de soldados del rey persa Ciro, acampado cerca de allí, a orillas del Ponto. Tras haber ingerido la miel de unas colmenas cercanas pierden la razón, tienen vómitos, diarreas y mareos. El autor griego especifica claramente que aquéllos que han comido un poco parecen borrachos, frente a aquellos otros que lo han hecho en mayor cantidad y aparentaban estar fuera de sí o a punto de morir. Esto nos confirmaría que los estados de embriaguez y locura se deberían al consumo de dicha miel derivada, con toda probabilidad, de alguna planta de la familia de las Ericaceas, en este caso el rododendro:

> *"Respecto a los demás, nada ocurrió de extraordinario. Pero habían allí muchas colmenas y cuantos soldados comían miel perdían, todos ellos, la razón, vomitaban, les atacaba la diarrea y ninguno podía mantenerse en pie. Los que habían comido un poco parecían estar muy borrachos, los que habían comido mucho parecían enloquecidos y algunos, incluso, parecían moribundos. Muchos yacían tendidos, como si se hubiese producido una derrota, y grande era el desaliento. Al día siguiente no murió ninguno y, a la misma hora, aproximadamente, recobraron la razón. Al tercer y cuarto día se levantaron como si hubiesen tomado un fármaco."*[406].

[406] JENOFONTE, *Anábasis*, IV, 20-21 (Traducción de R. Bach Pellicer. Madrid, 1982).

El mismo relato lo repetiría siglos después Diodoro de Sicilia sin que aportase nada nuevo al episodio[407]. Dioscórides tanto en su libro II como en el VI, es rotundo al afirmar el poder de esta miel que localiza en la ciudad de Heraclea, curiosamente también en las márgenes del Ponto, al tiempo que advierte del peligro de su consumo. Por otra parte, en el libro VI nos aclara que, si se ingiere, causa los mismos efectos que el acónito, *Aconitum napellus*, recomendando los mismos remedios que se aplican para este último si se quiere sanar a la persona:

> "*En Heraclea del Ponto, en ciertos momentos del año, a causa de cierta particularidad de las flores, se produce una miel que quita el sentido, con un gran sudor, a quienes la toman*"[408].

> "*Hazese en Hereclea de Ponto, adonde se engendra el acónito, una suerte de miel, la qual comida, o bevida, causa semejantes accidentes a los del acónito, y, ansí, se corrigen sus daños con los mismos remedios. Pero fácilmente se restituyen aquellos que la tragaron, dándoles a bever a menudo clarea, con algunas hojas de ruda*"[409].

[407] DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica*, XIV, 30, 1-2.
[408] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, II, 82, 4 (Traducción de M. García Valdés. Madrid, 1998).
[409] DIOSCÓRIDES, VI, 8, en DE LAGUNA, A. *Pedacio Dioscórides Anazerbo, acerca de…* [1677] 1996, p. 584. El acónito, *Aconitum napellus* L., es una planta tóxica que actúa sobre el sistema nervioso central, provocando una excitación del mismo, llegando incluso a una posterior parálisis. También puede provocar vómitos y dolores de cabeza, irritación de la mucosa nasal…Lógicamente todos estos síntomas dependen de la cantidad ingerida.

Al igual que vimos antes con la mandrágora, empleada por Maharbal o Hilmicón para vencer a los rebeldes africanos, el uso de la miel tóxica, en caso de conflicto, no pasó desapercibido -por su utilidad estratégica- a pueblos como el de los Heptacometas, también conocidos por Mosinecos, quienes la utilizaron en su encuentro con las cohortes de Pompeyo, como relata Estrabón. Este pueblo habitaba en la zona nordeste de la actual Turquía, es decir, en la misma zona donde como vemos existía este tipo de miel:

> "?? de ´?pta??µ?ta? t?e?? ??µp??? spe??a? ??at??a? ?at????a? d?e???sa? t?? ??e????, ?e??sa?te? ??at??a? e? ta?? ?d??? t?? µa???µe??? µ???t??, ? ϕ????s?? ??a??eµ??e? t? ? d??d?? ? p???s??a? ?a?pa?a???as?? ep???µe????ad?? ? d?e?e???sa?t? t??? a????p???"[410].

Plinio es el autor que más datos nos aporta sobre dicho tema. Para este autor latino el alimento de las abejas era de suma importancia pues su miel podía volverse tóxica. Así nos advierte sobre varias zonas en las cuales se produce este hecho. Comenzando por Heraclea, señala que su miel en ocasiones se vuelve muy tóxica debido a las propias abejas, aunque no ocurriría todos los años. Como las autoridades locales no quisieron o supieron decirle cuales eran las flores de las que las abejas libaban, Plinio se dedicó a investigar por su cuenta. Localizó una planta que llamó *"aegolethron"*, tóxica para el ganado, especialmente para las cabras. Este término fue empleado ya

[410] ESTRABÓN, *Geography*, XII, 3, 18 (Ed. de H. Leonard Jones. Londres, 1988).

por Antígono que lo usaba para describir una planta que crece en Licia y su traducción literal vendría a ser “perdición de las cabras”[411].

Plinio señala como reconocer este tipo de miel y el efecto que produce su consumo en el ganado que accidentalmente la haya ingerido; proponiendo además diversos remedios para su sanación. También indica que este tipo de miel tóxica no es exclusiva de dicha zona, ya que otra similar se podía encontrar entre las gentes del pueblo de los Sanni, que también habitaban en la misma región del Ponto. Por los efectos de locura que producía, este pueblo la llamaba “*maenomenon*”, es decir, locura o desvarío, e incluso delirio y suponía provenía del “*rhododendri*“ que crecían abundantemente por los bosques de la zona. Finalmente, habla de la presencia en otras áreas de este tipo de miel como en la zona norteafricana de la Mauritania Cesariense:

> “*Heracliae in Ponto quibusdam annis perniciosissima existunt ab iisdem apibus facta. nec dixere auctores e quibus floribus ea fierent, nos trademus quae conperimus. herba est ab exitio et iumentorum quidem, sed praecipue caprarum, appellata aegolethron. huius flore concipiunt noxium virus aquoso vere marcescentis. ita fit ut non omnibus annis sentiatur malum. venenati signa sunt quod omnio non densatur, quod color magis rutilus est, odor alienus sternumenta protinus movens, quod ponderosius innoxio. qui edere abiciunt se humi refrigerationen quaerentes, nam et sudore diffluunt.*

[411] ANTÍGONO 17, 20. La traducción corresponde a F.J. Gómez Espelosín, nota nº 18, p. 72 en *Paradoxógrafos griegos*, en la edición de B.C.G.

(…) Aliud genus in eodem Ponti situ, gente Sannorum, mellis quod ab insania quam gignit maenomenon vocant. id existimatur contrahi flore rhododendri quo scatent silvae. Gensque ea, cum ceram in tributa Romanis praestet, mel, quoniam exitiale est, non vendit. et in Perside et in Mauretaniae Caesariensis Gaetulia contermina Massaesylis venenati favi gignuntur, quidamque a parte, quo nihil esse fallacius potest, nisi quod livore deprehenduntur"[412].

J. André propone para la identificación de este "*rhododendri"* que se trate de algún tipo de rododendro oriental, *Rhododendron flavum* y *R. ponticum* (ANDRÉ, J. 1985:6), nombre que también se aplica a la adelfa, *Nerium oleander*. Para A. Mayor el dato de Plinio es correcto, dado que las toxinas pueden encontrarse perfectamente: "…*in Meditterranean oleander (Nerium, dogbane) and in member of the heath family (Ericaceae), which includes Rhododendron ponticum, azaleas of the Black Sea and Caucasus, and R. maximum (Kalmia, mountain laurel) of the Eastern United States and Pacific Northwest*" (MAYOR, A. 1995:34).

Estos no son los únicos datos que poseemos, evidencias literarias o mitológicas del empleo de este tipo de mieles las podemos encontrar, por ejemplo, en Jámblico y Porfirio[413].

[412] PLINIO, *Natural history*, XXI, 44, 74-76 y 45, 77-78 (Ed. de W.H. Jones. Londres, 1989).
[413] JÁMBLICO, *Babilónicas*, 3-4; PORFIRIO, *Antro de las ninfas*, 16.

5.1.8. Otras referencias a drogas en los textos clásicos grecorromanos.

Además de las referencias directas al conocimiento, empleo y uso de diversas plantas con propiedades enteogénicas, los textos clásicos recogen numerosas menciones al manejo de drogas, ya sea en calidad de fármacos, ya en el sentido de venenos. Buscaban fundamentalmente su lado práctico, empleándolos a modo de soporífero o somnífero y en supuestas transformaciones, al igual que siglos después realizarían las populares brujas. Según Porfirio, también se utilizaría en fumigaciones, en forma de vahos y humos, formas todas ellas que creemos que reflejarían un uso de carácter colectivo, que variaría según el número de participantes en el acto o ceremonia.

Su uso debió de ser corriente ya en época de Platón, pues éste en sus "*Leyes"* dejaba muy claro la opinión que le merecía el empleo de este tipo de productos, ya fuera en pociones, en comidas o en ungüentos, mostrándose partidario de dividir la ley relativa a las drogas en dos partes, dependiendo de quien las emplease si un médico o, por el contrario, si se trataba de un hechicero o adivino:

> "*En cuanto al perjuicio que uno pueda hacer a otro con drogas, ya hemos hablado de cuando sobreviene la muerte, pero de otro género de daños que se causen voluntaria y premeditadamente con pociones, manjares o ungüentos, de eso,*

no se ha dicho nada todavía. Ahora bien, el hecho de que existan para el género humano dos clases de empozoñamientos es algo que debe detenernos en la exposición. En efecto, aquel de que hace un momento hablábamos expresamente es el que con cuerpos daña naturalmente a otros cuerpos; pero hay otro que por medio de cualquiera de los llamados sortilegios, conjuros o encantos no sólo persuade a quienes intentan dañar a otros de que son capaces de hacerlo, sino a las víctimas de que son si duda alguna perjudicadas por aquellos que tienen poder para embrujarlas. Pues bien, en estas cosas y en todas las que son de tal índole ni es fácil saber qué es lo que realmente sucede ni, aunque lo supiera uno, sería hacedero el convencer a los demás, y cuando los espíritus de los hombres se miran mutuamente con recelo por causa de estas cosas, por ejemplo, si hay alguno de ellos que alguna vez vea en alguna parte -bien sea en una puerta, o en una encrucijada, o en la tumba de un progenitor– cualquier imitación moldeada en cera, no es caso de intentar tranquilizarles ni exhortarles a despreocuparse de todas las cosas de éste género cuando uno mismo no tiene opinión clara acerca de ellas, pero sí de dividir en dos partes la ley relativa a las drogas según el modo en el que se emprenda el utilizarlas, y, en primer término, rogar, exhortar, y aconsejar diciendo que no se debe intentar hacer una cosa tal ni querer aterrorizar, como si se tratara de niños a quienes se asusta, a los más de entre los hombres, con lo

cual se obligaría al legislador y al juez a poner remedio a tal especie de terrores entre los humanos, y ello en la idea de que el que pone mano en las drogas no sabe lo que esta haciendo a no ser que, en cuanto a lo corporal, resulte ser un entendido en medicina o bien, por lo que toca a los sortilegios, se dé la circunstancia de que es uno un adivino o un milagrero"[414].

Incluso sugiere que los métodos empleados por los legisladores para efectuar depuraciones a nivel gubernamental y luchar contra las drogas pueden ser más o menos expeditivos según el sistema político imperante:

"… los modos de depuración son muchos, y entre ellos los hay más fáciles y más difíciles: estos últimos, los que son mejores que ninguno pero también más difíciles, los podría emplear el que fuese legislador y tirano al mismo tiempo. Pero un legislador que, sin poder tiránico, instaurase una nueva constitución y leyes nuevas, ese tendrá que emplear la más suave de las depuraciones, y aún así se dará por satisfecho si le es posible obrar así. Ahora bien, la mejor de las depuraciones es la dolorosa, como ocurre con las drogas en casos parecidos: es la que lleva a la corrección por medio de un castigo basado en la justicia y

[414] PLATÓN *Leyes*, XI, 932E-933E (Traducción de de J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Madrid, 1984).

establece como punto extremo del castigo la muerte o el destierro"[415].

Se puede percibir perfectamente, a través de estos textos de Platón, que debió existir en su momento un gran problema con el tema de las drogas, ya que se preocupa porque los políticos tomen medidas contra el uso que no sea médico de las mismas; es decir, especialmente por parte de hechiceros, adivinos o curanderos que las utilizarían en beneficio propio, pudiendo perjudicar a una mayoría. Además, también viene a corroborar todo lo que hemos venido explicando sobre el conocimiento amplio que el mundo griego tuvo de todo tipo de substancias alteradoras de la consciencia. Su preocupación se dirigía especialmente al tema de la posible manipulación de las personas.

Teofrasto, rememorando el célebre pasaje de Homero en el cual Helena servía el *nephentes,* nos recuerda que Egipto es un país donde se producen un gran número de drogas. A su vez, menciona que Esquilo en sus elegías, como otros poetas, considera a Tirrenia como un lugar donde abunda este tipo de productos, cuando dice: "…*raza tirrenia, pueblo que fabrica drogas.*"[416]

En el mismo sentido, Plotino insiste en la relación entre los hechizos y las drogas, afirmando que determinados hombres las utilizan para influir en el ánimo de las personas. Volvemos, pues, al miedo que provoca la manipulación

[415] PLATÓN, *Leyes*, V, 734D-734E (Traducción de J.M. Pabon y M. Fernández-Galiano. Madrid, 1984).

que derivaría de un mal uso de estas substancias y los peligros diversos que ello pudiera provocar:

> *"Muchos seres son en efecto, atraídos y hechizados aún sin los manejos de un tercero: la verdadera magia consiste en la "amistad" y "discordia" que alternan en el universo; y como hay hombres que lo conocen a fondo, se valen de sus drogas y de sus hechizos para actuar unos sobre otros"*[417].

Según Plutarco, las drogas se podían encontrar fácilmente en los burdeles, donde habían conseguido que muchos cambiasen sus sanas costumbres de vida y cayesen en otras menos "edificantes":

> "*… Pisias se mostraba claramente indignado y furioso contra él. Y dejando un corto lapso de tiempo, dijo: " ¡Por Heráclesl ¡Habilidad y audacia es la de los otros hombres que confiesan que como perros están entrelazados por sus partes viriles a la hembra, y cambian y trasladan al dios Eros de los gimnasios y de las reuniones filosóficas y del entrenamiento puro y abierto a la luz del día, para encerrarlo en burdeles, entre navajas, drogas y hechizos de mujeres licenciosas*!"[418].

---

[416] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, IX, 15, 1 (Traducción de J. M. Díaz-Regañón López. Madrid, 1988).
[417] PLOTINO, *Enéadas* IV, 40, 5-10 (Traducción de J. Igal. Madrid, 1985).
[418] PLUTARCO, *Sobre el amor*, 752B-752C (Traducción de M. García Valdés. Barcelona, 1987).

El dato más interesante y más importante en este tipo de cuestiones se lo debemos a un autor relativamente tardío como es Porfirio, quien nos ha dejado lo que podríamos definir como un pequeño catálogo de su empleo, pues manifiesta este autor que las formas que tenían para consumirlas consistían en tomarlas por inhalación, o lo que es lo mismo, en forma de humos, de manera similar al modo en que los escitas empleaban el cáñamo. También como unción, es decir, en forma de ungüentos o aceites, lo que podría relacionarse con los episodios relativos a las creencias en transformaciones en diferentes animales. Se utilizaban bien por vía líquida, como pudiera ser la mezcla con vino, lo que ya vimos, por ejemplo, con la mandrágora; o en forma sólida, mezclada con la comida, en forma de píldoras. Además especifica que se trata de cualquier clase de somníferos cuya finalidad, para este autor, es la del olvido o producir pereza:

> "*En primer lugar, es preciso saber que mi exposición no proporcionará una recomendación para cualquiera existencia humana, pues no va destinada a los que ejercen oficios manuales, ni a los atletas, ni a los soldados, ni a los marineros, ni a los oradores, ni tampoco a los que se dedican a actividades lucrativas, sino a la persona que ha reflexionado quién es, de dónde ha venido y a dónde debe encaminar sus pasos, y que ha asumido, en lo que respecta a su alimentación y en otros aspectos concretos, unas alternativas que contrastan con los demás sistemas de vida. A otras personas que no sean como*

ésta, ni un susurro dirigiríamos; pues ni siquiera en este tipo de vida que llamamos corriente se puede dar el mismo consejo a la persona adormilada, cuya única preocupación en su vida consiste en procurarse, de donde sea, ocasiones para su sueño, que a aquella otra que está decidida a rechazar el sueño y a disponer todo su entorno para mantenerse despierto. Al uno es necesario recomendarle bebidas alcohólicas, borracheras y comilonas, y aconsejarle que escoja una mansión sombría y un lecho "suave, ancho y pingüe", como dicen los poetas, así como el consumir todo tipo de somníferos que le produzcan pereza y olvido, ya sea por inhalación, ya por unción, ya por ingestión líquida o sólida"[419].

Queda claro que, aunque el texto de Porfirio no va dirigido a las personas que emplean las drogas, la relación que nos hace de los distintos métodos de consumo es muy completa. Ello quiere decir que era un conocedor del tema, no forzosamente porque fuera un consumidor, sino porque su uso y sus formas de utilización debían ser, ayer como hoy, conocidos tanto por los consumidores como por los no consumidores. Parece deducirse que consideraba que las drogas llevaban a un estado de ensimismamiento y de despreocupación que no creía que fuera el público que a él le interesaría.

Plutarco -quien conversando con su padre acerca de por qué los que están muy borrachos se encuentran menos trastornados que los achispados-

[419] PORFIRIO, *Sobre la abstinencia*, I, 27, 1-3 (Traducción de M. Periago Lorente. Madrid, 1984).

comenta que los que consumen drogas cuando toman una dosis de somníferos menor de la normal, se encuentran inquietos, mientras que si ingieren una dosis mayor duermen profundamente:

> "*Al menos, el eléboro tiene como principio de su acción purgativa el trastornar el cuerpo, <mas, si> la dosis es menor que la normal, trastorna, pero no limpia y algunos, cuando toman una dosis de somníferos por debajo de la normal, se encuentran más inquietos, pero, cuando toman más duermen*"[420].

Evidentemente, la reflexión que lleva a cabo Plutarco correspondería a lo que hoy día denominaríamos un estado de adicción, que traería consigo un estado de inquietud cuando falta la dosis habitual, o ésta es escasa, y cuando es mayor cumpliría con creces su función.

Ovidio en sus tratados amatorios aconseja a la mujer, como forma de eludir al marido o al portero, el empleo de alguna de las drogas que producen un profundo sueño, con lo que nos vendría a indicar la facilidad con la cual cualquier persona puede acceder a ellas. Algunas de ellas quizás se refiriera a la adormidera, como ya señalamos:

> "*También se burla la vigilancia del guardián con vino en abundancia, y más si ha sido aquella uva vendimiada en los collados de Hispania; hay también drogas que producen un sueño*

profundo y que matienen cerrados los ojos, vencidos por la noche del Leteo"[421].

En la conocida obra *"El asno de oro"*, Apuleyo se sirve de este tipo de recursos en dos ocasiones, ambas lógicamente con idéntica finalidad. En el primer caso, Tlepólemo emplearía una droga para rescatar a su amada de los bandidos, durmiéndolos con un vino que él no probaba, por lo que el asno Lucio ironizaba sobre la habilidad real del héroe:

"*Y volviendo a la carga con más vigor, les sigue dando de beber sin parar; y lo que ahora sirve a sus compañeros ya vencidos y ahogados por la borrachera es vino puro y ligeramente tibio que él se guarda bien de probar. Y, por Hércules, me ha inducido a sospechar que en aquellas tinajas echaba alguna droga, algo así como un soporífero. El hecho es que todos, todos sin excepción, estaban por el suelo; ahogados en vino, parecían muertos.*

(…) Pues a mi curiosidad habitual se sumaba esta vez el deseo de asistir como espectador a la captura de los salteadores. Los sorprendimos todavía más apresados por el vino que por las cuerdas."[422]

---

[420] PLUTARCO, *Charlas de sobremesa*, 656E-656F (Traducción de F. Martín García. Madrid, 1987).
[421] OVIDIO, A*rte de amar*, III, 645-649 (Traducción de V. Cristóbal López. Madrid, 1989).
[422] APULEYO, *El asno de oro*, VII, 12, 3-4 y 13, 5 (Traducción de L. Rubio Fernández. Madrid, 1987).

La segunda ocasión es cuando Gracia, buscando venganza por el asesinato de su amado Tlepólemo, accede verse con Trasilo, su asesino. Mientras éste espera su llegada, una vieja nodriza le sirve una jarra de vino con el potente somnífero que le sume en un profundo sueño, dejando el camino libre a Gracia para ejecutar su castigo:

> "*… la vieja cumpliendo las órdenes de la señora, lo entretiene con palabras amables, le saca sigilosamente unas copas y una jarra de vino que contenía una droga soporífera; él echa un trago tras otro, sin medida ni recelos, mientras ella disculpa el retraso de la señora que, al parecer, estaba atendiendo a su padre enfermo: le fue fácil sepultarlo en un profundo sueño*"[423].

Jámblico señala el empleo de un filtro somnífero cuando, al tratar de suicidarse Ródanes y Sinónide por temor a ver al rey Garmo, Soreco, hijo del rey y recaudador de impuestos, cambia la copa con el veneno que iban a tomar por el mencionado somnífero, quedando los personajes sumidos en un profundo y largo sueño:

> "*Sinónide quiere vender los vestidos y es arrestada bajo la acusación de haber profanado una sepultura. Es conducida a presencia de Soreco, de sobrenombre el justo, que era hijo de Soreco, recaudador de impuestos.*

Éste decide, por su belleza, enviarla al rey Garmo; por eso, mezclan Ródanes y Sinónide el veneno de los hermanos para beberlo ellos mismos. Preferible es para ellos la muerte antes que ver al rey Garmo. Se hace la denuncia ante Soreco, mediante la criada, de lo que Ródanes y Sinónide iban a llevar a cabo. Sin que nadie se entere, Soreco vacía la copa del veneno mortal y la llena de un filtro somnífero. Cuando bebieron y se quedaron dormidos, los cogió y los condujo ante el rey en un carromato."[424]

Escenas semejantes aparecen también en Jenofonte de Éfeso, quién, escribiendo sobre las desventuras de Antía y Habrócomes, comenta que Antía le pide al médico Eudoxo que le de un veneno para suicidarse -ya que cree perdido a su amado- y el médico se apiada de ella y le suministra una bebida somnífera; intenta así evitar un trágico fin, con lo que consigue que vuelvan a reunirse ambos amantes[425].

Aquiles Tacio, narrando las aventuras de Leucipa y Clitofonte, emplea este tipo de recursos en tres ocasiones. En la primera lo utiliza en manos de Sátiro que, aprovechándose de sus cualidades somníferas, compra este tipo de preparados para dormir al esclavo de guardia, intentando favorecer la reunión de ambos amantes. Incluso se permite una alusión al episodio de *"La Odisea"* donde Ulises duerme al cíclope con un fuerte vino del mismo carácter del que,

[423] APULEYO, *El asno de oro*, VIII, 11, 3-4 (Traducción de L. Rubio Fernández. Madrid, 1987).
[424] JÁMBLICO, *Babilónicas*, 7 (Traducción de M. Brioso Sánchez y E. Crespo Güemes. Madrid, 1982).
[425] JENOFONTE DE ÉFESO, III, 5, 6-11 y III, 9, 6.

recordemos, Pseudo Plutarco comentaba que era fuerte y soporífero[426]. Dado que la reunión resulta finalmente un desastre, vuelven a intentarlo una segunda vez, y Sátiro adormece en esta ocasión, tanto al portero como a las camareras que estaban con Leucipa. El texto incluso nos indica un posible acercamiento al tiempo de efecto de la droga y la duración de la misma:

"*Dejó pasar algunos días y, luego sabedor de que Cónope era esclavo de su panza, compró una droga para hacer dormir profundamente y lo invitó a comer. Él sospechaba alguna trampa y al principio vaciló, pero acabó por aceptar cuando se impuso el amor a su barriga. Tras llegar al aposento de Sátiro y cenar, se disponía a marcharse cuando aquél le vierte una dosis de la droga en la última copa. Bebió y, con el tiempo justo para llegar a su cuarto, se desplomó y se quedó tumbado, dormido bajo el efecto de la pócima. Entonces Sátiro viene corriendo a buscarme y me dice: "Ya tienes al cíclope durmiendo. ¡Tú pórtate bien como Odiseo!*

(…) *Sátiro conservaba el resto de la droga que había hecho dormir a Cónope. Mientras estaba atendiéndonos, vierte subrepticiamente una dosis en la última copa que le sirve a Pantea. Ella se levanta para irse a su alcoba y no tarda en dormirse. A la otra camarera que tenía Leucipa le hace zozobrar con la misma droga (desde que ésta se había hecho cargo del*

[426] PSEUDO PLUTARCO, *Sobre la vida y poesía de Homero*, II, 206.

aposento simuló estar prendado también de ella) y se dirige a por su tercera presa: el portero, al que deja tumbado con la misma pócima"[427].

En la segunda ocasión Leucipa, se encontraba enferma, sufriendo episodios de locura y lo que parecen alucinaciones y convulsiones, sin que los esfuerzos por sanarla resulten muy eficaces. Entonces un muchacho se acerca a Clitofonte y le cuenta que sus desgracias se deben a Gorgias, un soldado egipcio. Éste se encontraba enamorado de Leucipa y, conocedor como era de drogas, preparó una bebida para que el criado egipcio de Leucipa la mezclara con su bebida. Debemos recordar que referencias a Egipto como país productor de drogas aparecen por primera vez en Homero en el conocido pasaje del *nephentes* (anteriormente comentado), por lo que cabe la posibilidad de que en este caso el autor lo emplee como recurso para darle un carácter más épico a la narración. No obstante, a la vista del conocimiento y fácil acceso de este tipo de productos en la Antigüedad, cabe pensar en las dos posibilidades.

El hecho de haberle suministrado la pócima sin mezclar motivó que Leucipa se encontrara en tal estado. El muchacho lo cuenta dado que, como Gorgias había muerto, su criado podía curarla con un segundo filtro. Clitofonte manda llamarlo y éste le indica los ingredientes que necesita para curar definitivamente a Leucipa. Desafortunadamente, Aquiles Tacio no nos los ha

[427] AQUILES TACIO, *Leucipa y Clitofonte*, II, 23, 1-3 y 31, 1-3 (Traducción de M. Brioso Sánchez y E. Crespo Güemes. Madrid, 1982).

transmitido, probablemente porque no los conocía. Lo único que queda claro en este caso es que se trata de una bebida somnífera pues tras su ingestión la enferma duerme toda la noche[428].

La última mención que realiza Aquiles Tacio se refiere al momento en que Leucipa, imitando a las mujeres de Tesalia pasado ya un tiempo, busca a la luz de la luna hierbas y drogas[429].

Antonino Liberal comenta que Hermes, en el célebre mito del robo de las vacas de Apolo, emplea un narcótico para dormir a los perros que estaban de guardia, momento que aprovechará para ejecutar su acción[430]. No es de extrañar pues también su varita mágica, ya desde época de Homero, se consideraba que poseía la capacidad de provocar el sueño[431]; habilidad que también recogen autores como Virgilio u Ovidio.[432]

Por otra parte, durante los misterios que se realizaban en los santuarios, el humo parece que jugaba un papel importante, como ya señalaba Hesíodo[433], a lo que hay que añadir el empleo de determinados perfumes. Ambos elementos también pueden ser empleados para provocar estados alterados de consciencia, algo que no se escapó a la atención de los sacerdotes.

---

[428] AQUILES TACIO, *Leucipa y Clitofonte*, IV, 15, 2-17, 2.
[429] AQUILES TACIO, *Leucipa y Clitofonte*, V, 26, 10-13.
[430] ANTONINO LIBERAL, *Metamorfosis*, (Bato) XXIII, 2.
[431] HOMERO, *Odisea*, V, 43-48.
[432] VIRGILIO, *Eneida*, IV, 239-244; OVIDIO, *Metamorfosis*, I, 671-675 y 713-716; XI, 303-309. En este sentido, tenemos un comentario de E.A.S. Butterworth, quien cree que el poder de provocar el sueño -característico de la varita del dios Hermes- está relacionado con el opio de las adormideras. BUTTERWORTH, E.A.S. *Some traces of the pre-olympian world in greek literature and myth*, 1966, p. 154, nota 80.

Además del comentario de Porfirio sobre el empleo de drogas en forma de inhalaciones –humos-, Filóstrato comenta que el emperador Vespasiano Dión en sus discursos hacía gala de un claro encanto, como el de los perfumes que exhalan los templos[434]. Plutarco por su parte comenta la influencia de ciertas resinas que se utilizan en Egipto y que tenían un carácter estimulante; también habla del kifi, una mezcla de varios compuestos, cuyo dulce olor afectaba de manera evidente al ánimo de la persona, liberándole de las tensiones y preocupaciones diarias[435].

Apuleyo, en el discurso en el que se defiende de las acusaciones de brujería sobre él vertidas, menciona el efecto enervante que producen ciertos perfumes capaces de nublar la razón:

> "*Aunque he de creer a Platón cuando asegura que entre los dioses y los hombres existen ciertos poderes divinos, que les sirven de intermediarios, por su naturaleza y por el lugar que ocupan, y que tales poderes rigen todas las manifestaciones de la adivinación y los milagros realizados por los magos. Más aún, estoy íntimamente persuadido de que el alma pura de un niño puede, merced a la atracción ejercida por ciertos cantos, o bien por el efecto enervante de ciertos perfumes, alcanzar un estado*

[433] HESÍODO, *Trabajos y días*, 755-756.
[434] FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana*, V, 37.
[435] PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris,* 383-384 C.

de hipnosis y sumirle en éxtasis, hasta el punto de olvidarse de la realidad circundante"[436].

Al igual que conoce el poder de estos perfumes y olores, tampoco le es desconocido el del humo, del cual se sirve para que las brujas puedan burlar la vigilancia de Telifrón mientras se encontraba velando un cadáver en Larisa, ciudad de Tesalia, pues éstas mordisqueaban la cara de los muertos buscando un ingrediente que requerían para sus hechizos. Tras intentar varios trucos y no conseguir nada, envían un vaho soporífero que hará que Telifrón caiga dormido con las consiguientes consecuencias:

"*La comadreja da media vuelta y, en un trote, desaparece de la estancia. De pronto, un profundo sueño me hace desvanecerme como si cayera al fondo de un abismo: ni al propio dios de Delfos le hubiera sido fácil distinguir, entre los dos que allí estábamos tendidos, cuál era el verdadero muerto. En actitud inconsciente y falto yo mismo de un guardián, estaba allí, en cierto modo, sin estar.*

(…) *Entonces, señalándome a mí con el dedo, explica: "Mientras el guardián, que aquí veis velaba mi cadáver con toda su perspicacia y atención, unas viejas brujas pretendieron arrebatar mis despojos; con dicho propósito se disfrazaron muchas veces y siempre en vano; al no poder burlar la actividad y*

[436] APULEYO, *Apología*, 43 (Traducción de S. Segura Munguía. Madrid, 1980).

vigilancia del guardián, como último recurso extendieron sobre él un vaho soporífero sepultándolo en un profundo sueño"[437].

Dioscórides, comentando las propiedades del perfume de azafrán, habla de las cualidades positivas de sus efectos somníferos, entre ellas la de su uso como tranquilizante y detalla varios sistemas de empleo:

"*Tiene virtud calorífica, somnífera, por lo que muchas veces viene bien a los frenéticos, en fomentos, o dado a oler, o untada la nariz*"[438].

También cuando se refiere a la bácaris, planta de identificación dudosa para la que se ha propuesto *Gnaphalium sanguineum*, (ANDRÉ, J. 1985:32), además de señalar su utilidad medicinal comenta: "*Su olor es también un somnífero*"[439].

Por otra parte, señala que entre las propiedades del perfume elaborado con el amaracino, la mejorana, *Origanum maiorana*, se encuentra la de ser "*soporífero*"[440]. La misma cualidad que Pseudo Dioscórides le atribuye al olor del ásaro, *Asarum europearum:* "*Es también su olor soporífero.*"[441]

[437] APULEYO, *El asno de oro*, II, 25, 5-6 y 30, 2-3 (Traducción de L. Rubio Fernández. Madrid, 1987).
[438] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales,* I, 54. 2 (Traducción de M. García Valdés. Madrid, 1998).
[439] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales,* III, 44. 2 (Traducción de M. García Valdés. Madrid, 1998).
[440] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales,* I, 58, 2.

Eusebio, criticando a los hechiceros y sacerdotes, denuncia que existen una serie de perfumes que éstos utilizan; que afectan a la mente y algunos provocan alucinaciones:

> "*Hay millares de antipatías entre los seres vivos, raíces y plantas: ciertos perfumes van a la cabeza y adormecen mientras otros producen alucinaciones además, los lugares, la ubicación sobre la que se encuentra algo, también contribuyen en gran manera; se convierten en instrumentos y aparatos que los hechiceros han tenido a mano como ayuda en el arte*"[442].

Con respecto al humo y a las alucinaciones podemos encontrar en la obra de Luciano, -concretamente en "*El aficionado a la mentira*", que cuando Arignoto relata una historia bastante increíble, éste le responde que si no se encontraba afectado por ambos[443].

Sobre los métodos de unción, Filóstrato comenta que existen una serie de brebajes que se beben o se untan sobre el cuerpo y, una vez realizado esto, la persona queda completamente dormida, como muerta y al despertar sufre una serie de trastornos como la desubicación espacial del entorno, la desorientación y una ligera pérdida de memoria. Incluso señala posibles

---

[441] PSEUDO DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales,* I, 10 (Traducción de M. García Valdés. Madrid, 1998).
[442] EUSEBIO, *Preparación evangélica*, IV, 1, 6-9, en LUCK, G. *Arcana Mundi. Magia y ciencias ocultas en el mundo Griego y Romano,* 1995, pp. 164-165 (Traducción de E. Gallego Moya y M. E. Pérez Molina)
[443] LUCIANO, *El aficionado a la mentira*, 32.

alucinaciones, durante el periodo en que opera la untura, que pueden ser de varios tipos, algunas de ellas desagradables:

> "*Hay brebajes para dormir combinados por los hombres, bebiendo de los cuales o untándose con ellos, duermen tendidos cuan largos son, como muertos. De ello se despiertan con un cierto olvido y creen hallarse en otro sitio más que donde están. Efectivamente que estas bebidas, o más bien irrigaciones sobre el alma y el cuerpo, no llevan a un sueño legítimo ni propio, sino a uno profundo y como la muerte, o corto e interrumpido por apariciones, aunque sean desfavorables, es cosa que seguramente me concederás…*"[444].

Por otra parte, también señala que los brujos se untan con algo y aunque no especifique exactamente qué es lo que emplean muy posiblemente se trate de algún tipo de droga:

> "*… los brujos –y yo los considero los más infortunados de los hombres-, recurriendo unos al interrogatorio de los espíritus, otros a sacrificios bárbaros, otros a pronunciar alguna salmodia o a untarse con algo, afirman que pueden alterar el curso del destino*"[445].

[444] FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana*, II, 36 (Traducción de A. Bernabé Pajares. Madrid, 1979).
[445] FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana*, V, 12 (Traducción de A. Bernabé Pajares. Madrid, 1979).

Posiblemente, el episodio de transformación más conocido por el consumo de este tipo de productos -al que ya tuvimos oportunidad de hacer mención al referirnos a la miel- sea el ocasionado por Circe a los compañeros de Ulises en *'La Odisea"* cuando éstos arriban a las costas de Eea, la isla donde habitaba esta hechicera. Allí, Circe les ofrece varias bebidas y manjares, entre los cuales se encuentra un extraño licor que hace que aquéllos que lo tomen se transformen en cerdos[446].

Relacionado con un episodio parecido, Partenio de Nicea comenta que un daunio, llamado Calco, se encontraba enamorado de Circe pero ésta no le hacía ningún caso y ofrecía sus atenciones hacia Ulises que se encontraba en la isla. La hechicera, cansada de soportar las visitas y propuestas de Calco, le tiende una trampa invitándolo a comer. Lógicamente, en dicho almuerzo se podían encontrar todo tipo de pócimas mágicas y una vez las prueba, Calco cae presa de un ataque de locura y Circe lo envía a las porquerizas. Tiempo después, el ejército daunio viene a rescatar a su señor y Circe lo deja libre con la promesa de que no vuelva a molestarla[447].

Respecto al ataque de locura que sufre Calco (si no se acepta ninguna laguna en el texto, como sugiere P. Sakolowski, que propone para completarlo que acaba: "…*transformándolo en cerdo*"[448]), J. L. Navarro González y A. Melero manifiestan que el texto parece: "…*sugerir que Circe no convertiría*

[446] HOMERO, *Odisea,* X, 231-240.
[447] PARTENIO DE NICEA , *Calco,* XII.
[448] SAKOLOWSKI, P. *Mythographi graeci,* Leipzig, 1896, citado en la nota nº3, p. 167, de la traducción de J. L. Navarro González y A. Melero en la edición de Partenio de Nicea de B.C.G.

realmente a los hombres en bestias, sino que sus mentes y conductas se volvían como la de los animales"[449]*.* La hipótesis que plantean estos investigadores nos parece sumamente importante, pues creemos que puede coincidir con la actuación real de Circe desde la perspectiva de Partenio de Nicea, un autor de la Antigüedad que perfectamente pudo haber conocido o reconocido la actuación que este tipo de substancias ejerce en el ser humano; máxime si tenemos en cuenta la relativa normalidad que su uso parece haber tenido en la época.

Lógicamente, aunque la hechicera no llegara a transformar en cerdos a los hombres de Ulises, sí nos aporta una evidencia clara del empleo de drogas con un fin específico y concreto como es la manipulación de la mente en tiempos tan antiguos. Idea que, como ya hemos visto, también puede aplicarse a algunos oráculos como es el caso del de Éfira o, como tendremos ocasión de examinar, dentro de algunas de las religiones denominadas misté ricas.

Hesíodo, contemporáneo de Homero, también cita episodios de este tipo, como el de Erisictón que, tras arrasar el bosque sagrado de Deméter, fue castigado y se salvó con la ayuda de su hija:

> *"Cierto Erisictón, hijo de Tríope, arrasó el bosque sagrado de Deméter. Ésta, irritada, hizo que se le produjera un gran hambre, de modo que jamás cesase su necesidad de comer. Tenía éste*

[449] NAVARRO GONZÁLEZ, J.L. y MELERO, A. nota nº 3, p. 167, en la edición de Partenio de Nicea de B.C.G.

una hija experta en fármacos, que se transformaba en todo tipo de animal y su padre la tenía como remedio de su hambre, pues la ponía en venta todos los días y se alimentaba de lo que sacaba. La hija, cambiando de forma y huyendo, regresaba a casa de su padre."[450]

Como se puede observar, tanto este pasaje como el de Homero nos están describiendo la creencia en la transformación en animal. Es una cuestión muy antigua y arraigada en algunos lugares como comenta Virgilio:

"*Estas hierbas y estos venenos cogidos en el Ponto me los dio a mí Meris en persona (nacen muchos en el Ponto); por medio de ellos he visto yo convertirse a Meris, con frecuencia en lobo y esconderse dentro de las selvas*, *evocar muchas veces a los espíritus del fondo del sepulcro y trasladar a otro campo los sembrados."*[451]

Es evidente que la persona, que lo describe y cree haber visto a Meris hacer todo esto, debe haber ingerido o haberse untado con alguna substancia que le permitiese "ver" todas las actuaciones que describe y de las que parece haber sido testigo.

[450] HESÍODO, *Catalogo de las mujeres*, Escolio a Licofrón, 1393, 43B (Traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Diez. Madrid, 1983).
[451] VIRGILIO *Bucólicas*, VIII, 95-100 (Traducción de T. de la A. Recio García y A. Soler Ruiz. Madrid, 1990). Sobre las transformaciones en lobo y licantropía en general, para el contexto de la Antigüedad, v. GONZÁLEZ WAGNER, C. "El rol de la licantropía en el contexto de la hechicería clásica." *Anejos de Gerión* II, pp. 83-97, 1989.

No tenemos constancia de que Medea empleara su amplio conocimiento en este tipo de substancias con el mismo fin que su hermana Circe. No obstante, al menos en una ocasión, como advierte Diodoro, sí que las emplea para vengarse de Pelias, por el daño causado a Jasón. Persuadió a las hijas para que mataran y cocieran a su padre de forma que posteriormente ella podría, con sus artes mágicas y sus drogas, volverlo a la vida. Con el objeto de vencer sus recelos, cogió un carnero ya troceado y cocido y delante de ellas lo trasformó de nuevo en cordero. Las hijas ante semejante prodigio hicieron con su padre lo que les pedía Medea quien, lógicamente, murió[452]. En todo caso podemos observar como una vez más se utiliza este tipo de productos como paso previo necesario para la manipulación. Así nos resulta evidente que con quien debió utilizar las drogas Medea fue con las hijas de Pelias para hacerles creer que "resucitaba" al cordero y que, posteriormente, comprobarían que no ocurría así con su padre.

Plutarco aporta también una historia curiosa que nos revela el uso de algún tipo de droga que, en este caso, tendría el efecto de catalizador de profecías, además del de transformar en una forma animal, concretamente, en un pájaro carpintero:

¿Por qué los latinos honran al pájaro carpintero y todos rigurosamente se abstienen de él?

[452] DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica*, IV, 52, 5-6; APOLODORO *Biblioteca*, I, 9, 27. PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, VIII, 11, 2, entre otros.

¿Acaso porque dicen que Pilo se transformó por los fármacos de su mujer y, convertido en pájaro carpintero, profería oráculos y decía profecías a quienes le preguntaban?[453]

Ovidio en su obra *"Amores"*, aunque no cite directamente el empleo de drogas por parte de Dipsas, nos advierte que conoce los conjuros y artes mágicas de la isla de Eea, es decir, los propios de Circe que habitaba en dicho lugar, y que ya hemos comentado. Para enfatizar aún más este punto, el autor latino, destaca que también conoce la virtud de las hierbas y tiene la sospecha de que se transforma en ave, para volar por la noche:

"Hay una…(todo aquel que quiera conocer a una alcahueta, que preste oídos)…hay una vieja llamada Dipsas. De su modo de ser le viene el nombre. Ella nunca contempló, estando sobria, a la madre del negro Memnón sobre sus rosados caballos. Ella conoce las artes mágicas y los conjuros de Eea, y hace volver por medio de su arte las aguas corrientes a su manantial. Sabe bien cual es la virtud de las hierbas, cuál la de las cintas movidas por la rueda sinuosa, cuál la del veneno de una yegua en celo. Con su sola voluntad, se aglomeran las nubes en toda extensión del cielo; con su sola voluntad, brilla la luz en la límpida bóveda celeste. He visto, creedme los astros centelleantes con el color de la sangre, y el rostro de la luna estaba purpúreo por la sangre. Tengo la

sospecha de que, convertida en pájaro, revolotea a través de las sombras de la noche, y que su cuerpo de anciana se recubre de plumas. Tengo la sospecha y es lo que se dice."[454]

Por último, entre las transformaciones más célebres por este tipo de preparados también se encuentran las de Pánfila, la esposa de Milón, experta en este tipo de cuestiones que, como en el caso anterior, también se convierte en ave, concretamente en un buho; o la del mismo Lucio, en burro, tras intentar emular la acción de Pánfila:

"*Pánfila empieza por desnudarse por completo; luego abre una arqueta y de allí saca unas cuantas cajas; destapa una, y con la pomada que contiene se frota mucho rato con ambas manos, se unta todo el cuerpo, desde las uñas de los pies hasta la coronilla; habla con su lámpara muy detenidamente en voz baja; agita con leves sacudidas sus miembros. Y, tras un imperceptible movimiento ondulatorio, apunta una suave pelusa que se desarrolla al instante y se convierte en recias plumas; la nariz se le encorva y endurece; las uñas se convierten en poderosas garras. Pánfila ya es un búho. Hace sonar un graznido de dolor y, para comprobar su nuevo estado, se pone a revolotear progresivamente"*[455].

---

[453] PLUTARCO, *Cuestiones romanas*, 268, 21F (Traducción de M. López Salvá. Madrid, 1989).
[454] OVIDIO, *Amores*, I, 8, 1-20 (Traducción de V. Cristóbal López. Madrid, 1989).

Y con respecto a Lucio y su transformación en burro comenta:

> *"Insistiendo en la veracidad de estas informaciones y sumamente agitada, entra en la estancia y saca del cofre la cajita; yo recojo esta cajita con ambas manos y la cubro de besos; en primer lugar la conjuro para que me otorgue el favor de un vuelo feliz; al instante me despojo de toda indumentaria y meto ansiosamente las manos dentro; saco un poco más de ungüento y me froto a fondo todos los miembros de mi cuerpo. El ardiente deseo de parecer un ave me lleva a mover alternativamente mis brazos; no aparece el menor síntoma de pelusa ni de plumas; la clara realidad es que mis pelos se endurecen como cerdas; mi suave cutis adquiere la rigidez del cuero; en mis extremidades no se pueden ya contar los dedos, pues cada miembro termina en uno solo con una sola uña; y en la última vértebra me sale una larga cola. Mi rostro pierde toda proporción: me crece la boca, se me ensanchan las narices, me cuelgan los labios; de la misma manera se cubren de pelo y se desarrollan exageradamente las orejas"*[456].

Precisamente este tipo de creencias de transformaciones en animales, especialmente en aves o las típicas sensaciones de vuelo, las volveremos a encontrar siglos después en la brujería medieval en forma de pócimas, filtros,

---

[455] APULEYO, *El asno de oro*, III, 21, 4-6 (Traducción de L. Rubio Fernández. Madrid, 1987).
[456] APULEYO, *El asno de oro*, III, 24, 1-5 (Traducción de L. Rubio Fernández. Madrid, 1987).

ungüentos, etc. Incluso creemos que, para la utilización de esta mixtura de la que nos habla el texto de Apuleyo, se utilizarían las mismas zonas corporales que posteriormente emplearán las brujas, por ser más sensibles al contacto de este tipo de productos[457].

Por tanto consideramos interesante preguntarnos si realmente este tipo de conocimiento desapareció y se redescubrió o si en realidad pervivió hasta su nueva eclosión a fines de la Edad Media.

Finalmente, hemos localizado también un buen número de referencias a ungüentos que entendemos tendrían sólo un valor terapéutico en buena parte de los casos, ya sea para calmar el dolor de una persona o sanar alguna herida. A modo de ejemplo, además de los ya mencionados para *"La Ilíada"*, las podemos encontrar en Platón[458], Teofrasto[459], Pseudo Aristóteles[460], Pseudo Plutarco[461], Petronio[462] y Babrio[463], entre otros.

5.2. Conocimiento y uso de hongos psicoactivos.

En el mundo clásico grecolatino el conocimiento de los hongos no pasó desapercibido, siendo numerosos los autores que se ocuparon de ellos, ya fuera por su interés botánico o por el peligro que representaban aquellos que

[457] BECERRA ROMERO, D. "Chamanismo, estados alterados de consciencia y mujeres. El caso canario." *IV Seminario de la Mujer "La Mujer y el Saber"*, 1999. (en prensa).
[458] PLATÓN, *Timeo*, 89-89C.
[459] TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, IX, 9, 2 y 4.
[460] PSEUDO ARISTÓTELES, *Económicos*, II, 1346B, 14-25.
[461] PSEUDO PLUTARCO, *Sobre la vida y poesía de Homero*, II, 211.
[462] PETRONIO, *El satiricón*, II, 54, 2.

tenían propiedades venenosas. En relación con este último caso, nos legaron antídotos como remedio medicinal; pero también nos transmitieron su vertiente culinaria y su empleo como recurso literario. En este sentido merece la pena destacar a escritores como Aristóteles[464], Teofrasto[465], Hipócrates[466], Pausanias[467], Dioscórides,[468] o Marcial[469], entre otros.

5.2.1. El Soma/Haoma.

Al comienzo del presente trabajo ya hicimos mención del *somalhaoma* pues V. Sariadini cree que podría estar en relación con el descubrimiento de la *Ephedra*, del *Cannabis* y de la *Papaver* en los "templos de fuego" del complejo de Bactria-Margiana; anteriormente, en el siglo XIX cuando comenzó a identificarse esta bebida sagrada, se la asoció a muchas otras clases de plantas. No obstante, esta teoría no ha sido compartida por otros autores más recientes[470] que pensaban, y muchos así lo siguen haciendo, que podría estar relacionada con un hongo: *Amanita muscaria.* Sin embargo, dicha idea ha sido también puesta en duda, como ahora veremos, tras los hallazgos arqueológicos ya citados[471].

---

[463] BABRIO, *Fabulas de Babrio*, 120.
[464] ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 419A, 1-6
[465] TEOFRASTO, *Historia de las Plantas*, I, 1, 11; 5, 3; 6, 5 y 9; III, 7, 4 y 6; IV, 14, 3; VIII, 3, 2; 10, 1-2.
[466] HIPÓCRATES, *Sobre las afecciones internas*, 18; 24; 25; 30 y 51.
[467] PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, II, 16, 3.
[468] DIOSCÓRIDES, *Plantas y remedios medicinales*, IV, 82; V, 6, 10; 109, 5; 113, 3; 117; 118, 2; 124, 2.
[469] MARCIAL, *Epigramas*, I, 20; III, 45, 6; 47, 9; 60, 5; VII, 20, 12; 78; XI, 18, 15 entre otros.
[470] Algunos autores, ligados al estudio de la substancias psicotrópicas y su influencia cultural, se han inclinado en el siglo XX por la idea del uso del hongo *Amanita muscaria* para la elaboración de esta bebida sagrada como los ya citados R. Gordon Wasson, C. Levi-Strauss y J. Ott.
[471] Estos descubrimientos han sido ya analizados en el apartado 5.1. dedicado a las plantas alucinógenas.

La identificación del *soma*, la planta misteriosa que formaba parte de los ritos de los antiguos pueblos indoeuropeos, fue uno de los grandes misterios etnobotánicos del siglo XIX. Estos pueblos se habrían dividido en dos grupos, uno se desplazaría hasta la India y penetraría por la región del Pundjab, mientras que el otro sería el de los antiguos iranios que, posteriormente, se dirigirían a Europa. Ambas sociedades conservarían un amplio cuerpo de literatura religiosa que darían lugar a los Vedas y al Avesta. En las dos obras literarias se describen determinados rituales en los que se encuentra presente el *soma*, la bebida sagrada de los hindúes y el *haoma* que es la de los iraníes; aunque parece ser que debieron tener un origen común, luego tendrían su propia evolución.

El *soma* aparece mencionado en numerosas ocasiones en el *Rig-veda*, que junto al *Sama-veda* y el *Yajur-veda*, forman el *Trayi-vidya* o "Triple Sabiduría", al que se añade el *Atharva-veda* para completar las cuatro colecciones (*Samhitas*) que forman *Los Vedas*. Estas narraciones religiosas en su origen eran de tradición oral, datándose aproximadamente hacia el 1500-1000 a. de C., y formaban parte de la mitología hindú, mostrando un alto grado de complejidad al igual que su cosmogonía. El *Rig-veda* se considera el más antiguo y sagrado, el que verdaderamente representaría el pensamiento de la casta sacerdotal o antiguos chamanes arios, frente al *Atharva-veda* considerado como una forma de expresión popular y de cronología mucho más reciente[472].

[472] GARCÍA-ORMAECHEA, C. *India inmortal*. 1994, p. 28; VILLAR LIEBANA, F. (Ed.), *Himnos Védicos*, 1975, pp. 10-11.

En *El Avesta*, que se atribuye en parte a Zoroastro[473], en tres de sus capítulos -concretamente los *Yasná* 9, 10 y 11 conocidos por lo general como Hom-Yasht- se hace mención, en repetidas ocasiones, a una planta sagrada y embriagante, el *haoma*. R. Gordon Wasson opinaba que, tanto desde el punto de vista religioso como del lingüístico, El *Avesta* y El *Rig-veda* se encontraban hermanados y, lógicamente, también lo estarían el *soma* y el *haoma* (GORDON WASSON, R. 1968:19). Para el etnobotánico J. Ott, etimológicamente, esta bebida parece similar y puede que también lo fuera a nivel botánico, al menos en sus inicios, al s*oma* (OTT, J. 1996:196).

Tanto en el ritual del uno como en el del otro, se constituyen en el elemento central. En ambos casos, se puede observar cómo se los identifica a la vez como un dios, una planta sagrada y una bebida mística que se extrae de ellas. De hecho, ambos mitos, son bastante similares y, si se comparan, se pueden encontrar: "… *elementos comunes que nos retraen a la época en que indios e iranios no se habían diferenciado aún como dos pueblos distintos"* (VILLAR LIEBANA, F. 1975:20-21) lo que, según F. Villar Liébana, indica que esta bebida ya era conocida en la etapa indo-irania (*Ibid*. 187).

La identificación de la palabra *soma* no ha sido fácil. Proveniente de la raíz *su,* "prensar o exprimir", su significado literal es "el jugo". Para A. Maury, uno de los primeros traductores del *Rig-veda*, correspondía a la *Sarcostemma*

[473] Según la tradición, este profeta vivió durante los siglos VI y V a. de C. y aunque la mayor parte del *Avesta* sea más reciente, éste se basa en tradiciones bastante anteriores a la vida de Zoroastro.

viminalis; otras interpretaciones posteriores la identificaban con *Periploca aphylla*, *Rheum sp., Peganum harmala* e incluso *Cannabis sativa*.

El problema continuó sin solucionarse hasta que la hipótesis propuesta por R. Gordon Wasson hace su aparición a finales de los años sesenta en forma del hongo *Amanita muscaria*, sentando las bases de las ulteriores investigaciones. De hecho la idea de este investigador, de que el *soma* fuera en definitiva un alucinógeno, hizo que las pocas alternativas que se han propuesto, desde entonces, se dirijan en esa dirección aunque con protagonistas diferentes a la amanita.

R. Gordon Wasson estableció la naturaleza enteogénica del *soma* a partir de la utilización del hongo *Amanita muscaria* en su libro *"Soma: Divine Mushroom of Inmortality."* En él resumía la historia de todos los intentos que se habían hecho para descubrir la identidad de la substancia de la que estaba hecho y el misterio en el que estaba envuelto hasta ese momento; descartando aquellas teorías que lo relacionaban con una bebida alcohólica o una planta sin ninguna propiedad embriagante (GORDON WASSON, R. 1968). Este investigador ya había avanzado su hipótesis en dos breves artículos que precedieron a su libro; en ellos ya exponía parte de su teoría en la que el *soma* había sido un alucinógeno y apuntaba a *A. muscaria*[474]*.*

[474] GORDON WASSON, R.G. "Fly agaric and man" en EFRON, D., HOLMSTEDT, B y KLINE, N.S. (Ed.), 1979, p. 413.; "Soma the divine mushroom of inmortality." *Discovery*, 3, 1, pp. 41-48 citado en OTT, J. *op. cit.*, 1994, p. 120.

Para formular su hipótesis se basaba en varios aspectos. En primer lugar, tras analizar y eliminar aquellas especies que anteriormente se habían propuesto para su identificación, R. Gordon Wasson señalaba que entre las múltiples metáforas que se empleaban para la descripción del *soma*, ninguna hacía alusión a raíces, hojas, flores ni semillas, ni tampoco a su cultivo. En cambio, se afirmaba en repetidas ocasiones que procedía de las altas montañas, en donde crecen abedules y coníferas -únicos árboles que permiten proliferar a este hongo- y no en las llanuras.

Por otro lado, señala que existían dos formas distintas de consumo: por un lado el hongo mismo, en ocasiones acompañado de agua, leche o cuajada y, por otro, la orina excretada por una persona en estado de embriaguez, hecho éste que también se refleja en los textos védicos. Una serie de evidencias de carácter etnográfico -que R. Gordon Wasson constató entre los pueblos siberianos- le sirvieron para establecer esta hipótesis[475] e interpretar un pasaje

[475] Acudiendo a las narraciones escritas por antiguos viajeros, uno de los datos más antiguos en este sentido nos lo ofrece F. J. von Strahlenberg (1730) quien comenta que: *"(…) among the settled Koryaks the mukhomor is held in such high esteem that those who are intoxicated are not allowed to urinate on the ground but are furnished by others with a dish for this purpose, which urine they drink and also do wild things like those who have eaten the mushroom"* (GORDON WASSON, R. 1968:237) Este dato que al principio causó estupor e incredulidad en las mentes de la época, rápidamente fue confirmado por otros exploradores y viajeros como el mencionado Stephan Krasheninnikov, Georg Steller, Heinrich Von Langsdorf, Olivier Goldsmith, Vladimir Bogoras o W. Jochelson. G. Steller (1774) incluso llegó a decir que *"The urine seems to be more powerful than the mushroom, and its effect may last through the fourth or fifth man"* (GORDON WASSON, R. 1968:239-240). El mismo comentario que realiza posteriormente H. von Langsdorf (1809), para quién: "*…the koryaks have known since time immemorial that the urine of a person who has consumed fly-agarics has a stronger narcotic and intoxicating power than the fly-agaric itself and that this effect persists for a long time after compsuption. (…) The intoxicating effect on the urine is found not only in the persons who have eaten the fly-agaric itself but also in every person who drinks the urine. Among the koryaks , therefore, it is quite common for a sober man to lie in wait for a man intoxicated with mushrooms and, when the latter urinates, to catch the urine secretly in a container ans in this way to obtain a stimulating drink even thought he has no mushrooms. Because of this peculiar effect, the Koryaks have the advantage of being able to prolong their ecstasy for several days with a small number of fly-agarics"* (GORDON WASSON, R. 1968:249-250). Este hecho no debe de sorprendernos pues el ácido iboténico y muscimol, los verdaderos causantes de la embriaguez, se filtran por los riñones a la orina de ahí que se pueda volver a consumir para renovar la embriaguez. De hecho, el ácido iboténico

un tanto difícil que había puesto a los especialistas en apuros al tratar de descifrar su significado y que hacía referencia a la orina. Se trata del cuarto verso del himno IX, 74 del *Rig Veda.* En él se dice: "…*les (maruts) seigneurs à la vessie pleine compissent (el soma) mis-en-branle.*" Pero que R. Gordon Wasson lo interpretó como: "…*the (maruts) lords with full bladders piss (soma) quick with movement.*" (*Ibid*. 29-30).

Como antes comentamos aunque la idea de beber la orina pueda parecernos un tanto repulsiva, hay que reconocer que las actitudes hacia este líquido elemento entre los aborígenes orientales y americanos son muy diferentes de las que prevalecen en la cultura occidental. En Asia tenía un uso muy extendido como medicamento y desinfectante, mientras que los nativos que llegaron a América desde Siberia creían que tenía poderes mágicos, transformadores y vivificantes; incluso en América del Norte se usaba la orina como loción capilar o en lavados rituales (LEVI-STRAUSS, C. 1986:219).

Más cerca de nosotros, al menos hasta hace pocos años, en el Norte de África e incluso en las Islas Canarias, podíamos encontrarnos con la costumbre de orinar encima de una herida recién abierta o una quemadura como medida preventiva. Un saber popular que no debería de extrañarnos pues se ha demostrado que la orina contiene amoníaco que actúa como antiséptico.

---

se transforma en muscimol al poner los hongos a secar al sol, sobre tierra o un fuego, dato que ya habían descubierto estas poblaciones. Además la muscarina, un alcaloide que teóricamente induce sudores profundos y contorsiones en algunas personas que toman el hongo directamente, parece que no existe en la orina de la persona que ha comido los hongos en primer lugar. Ello conlleva que los posibles efectos colaterales provocados por su ingestión se puedan suprimir así de una manera bastante eficaz, de ahí la explicación por la cual se prefiere tomar la orina y la preferencia por consumir los hongos secos y no frescos (FERICGLA, J.Mª. 1994: 69 y FURST, P. *et alii*. 1995: 70-71).

En Siberia oriental la orina del consumidor de amanita era muy apreciada, considerándose todo un honor ofrecerla al invitado, pues como ya vimos, tiene la facultad de causar o renovar la misma embriaguez que la provocada por la ingestión del hongo fresco o anteriormente secado. Precisamente son esos relatos de viajeros y exploradores la base sobre la cual R. Gordon Wasson sostendría parte de su teoría. En el *Rig-veda* también se puede leer que los sacerdotes que personificaban a Indra y a Vayu, tras haber bebido *soma* en la leche, a su vez orinaban *soma* e incluso, comentaba R. Gordon Wasson, en los poemas védicos la orina se utilizaba como una forma de metáfora con carácter noble para describir la lluvia. Ésta era interpretada como una bendición divina y era comparada con un torrente de orina y las nubes fertilizaban la tierra con ella (GORDON WASSON, R. 1968:30). Para corroborar esta idea, también se basaba en un extraño pasaje condenatorio del Avesta, que resulta mucho más comprensible si se tiene en cuenta esta interpretación. En el se manifiesta:

> "…*when wilt thou do away with this urine of drunkeness with which the priest evilly delude (the people) as do the wicked rulers of the provinces in (full) conscioune*s *(of what they do)?*" (*Ibid*. 32).

Por último, también recurría a un pasaje del Mahabharata, donde el dios Krisna otorga a su protegido, Uttanka, la orina de un intocable que resulta ser el propio Indra (*Ibid*. 33-34).

En el *Rig-veda* se mencionan la existencia de tres filtros por los que pasa el *soma* para su purificación. De ellos, para R. Gordon Wasson, el de lana no representaba ningún inconveniente. Respecto a los otros dos, opinaba que el primero se trataba del mismo hongo, debido a las manifestaciones que se hacían de él comparándolo con un carro brillante atravesado por los rayos del sol. Precisamente las mismas comparaciones que se realizan para el *soma*, que se asimila al fuego y al sol. Por lo que se refiere al último filtro, su naturaleza resultaba extraña, salvo si se aceptaba que fuera el propio cuerpo del sacerdote que representaba al dios, lo que coincidía con los aspectos ya mencionados.

Finalmente, otro punto en el que se basaba el citado autor era el parecido físico existente entre los epítetos relacionados con el *soma* y las distintas descripciones que de él se hace en el *Rig-veda*. De ellos destaca el epíteto *hári*, palabra que en el Rig-veda se emplea como sinónimo del *soma* y con la cual se designa un cierto número de colores que la *A. muscaria* cubría perfectamente, pues en las distintas etapas de su vida vegetal podemos encontrarnos desde el rojo intenso hasta el blanco y, a pesar de las controversias causadas por esta teoría en este punto en concreto, concluye J. Ott que sigue siendo posible (OTT, J. 1996:339). Así fue eliminando a aquellos otros posibles candidatos para la identificación de esta bebida.

Por todo ello, R. Gordon Wasson creía que los antiguos indoarios, entregados al consumo de este hongo en su hábitat primitivo, se esforzaron tras su ingreso en la India en mantener las fuentes de abastecimiento, adquiriéndolo seco a los pueblos salvajes de las montañas (LEVI-STRAUSS, C. 1986:216). Sin embargo, separados de dichas fuentes durante largos períodos de tiempo, irían perdiendo el culto tradicional, siendo sustituido por otras plantas. Asimismo considera que, hace casi 4000 años, los arios llevarían el culto enteogénico a la India y luego evolucionaría hacía la religión hindú.

Estos mismos pueblos llevarían el culto a Oriente Medio donde el *soma* se convertiría en el *haoma;* es más, este culto -derivado del hongo- habría pasado al Nuevo Mundo con los primeros colonizadores, lógicamente a través del Estrecho de Bering. Allí numerosas creencias, prácticas y rituales persistirían en el tiempo, entre ellas el consumo por parte de algunos pueblos de *Amanita muscaria* (GORDON WASSON, R. 1968).

Posteriormente, en otros artículos matizaría y reafirmaría parte de sus argumentos, pero la idea básica del hongo se encontraba ya firmemente cimentada.

Poco tiempo después, S. Kramrisch publicaba un artículo donde exponía su hipótesis según la cual un hongo, el *putka* -del grupo étnico Santal del este de Bihar, en la India- habría sido adoptado en substitución del *soma* original. Para ello se basaba en el simbolismo y en el papel que una vasija de cerámica

-la *vasija mahavira*- tenía dentro del ritual conocido por Pravargya y en uno de los ingredientes del ceremonial de su elaboración, el putika. Tras analizar varios mitos hindúes, S. Kramrisch llegó a la conclusión de que el putika, del cual las fuentes no revelaban su identidad, era un hongo: el *Scleroderma bulla.* Los Santal lo empleaban como sustituto del *soma* en la elaboración de la vasija mahavira, lo que para esta investigadora suponía una prueba más de que, en su origen, esta bebida había sido un hongo. Además, se creía que este hongo estaba dotado de un alma como habían señalado con anterioridad R. Heim y R. Gordon Wasson; estos últimos ya habían estudiado y recogido muestras de él en la región y habían avanzado la idea de su empleo como substitutivo[476], lo que confirmaba así el estudio de S. Kramrisch.

A finales de los años ochenta, los investigadores D. Stophlet Flattery y M. Schwartz propusieron *Peganum harmala*, la ruda siria, como candidato probable para el *haoma/soma* (STOPHLET FLATTERY, D. y SCHWARTZ, M. 1989). Para ello se basaban en las fuentes iraníes, en vez de las hindúes, argumentando que incluso dicha planta y sus propiedades son conocidas aún hoy día por los pueblos que habitan la zona; no en vano *P. harmala* parece que crece en toda esa área. Además, en su trabajo citan sus propiedades farmacológicas, así como otras pruebas relativas a determinadas creencias de la religión popular iraní que, para estos investigadores, apuntan a que diversas ideas que hoy día se tienen en Irán sobre esta planta podrían corresponderse con las características que se mencionan en el Avesta. Finalizan su obra con

[476] HEIM, R. y GORDON WASSON, R. "Les putka des Santals, champignons doués d´une âme" *Cahiers du Pacifique* vol. 14, 1970; KRAMRISCH, S. " La vasija mahavira y la planta putika" en GORDON

un análisis de las plantas que actualmente se utilizan en los ritos zoroástricos y que parecen tener una relación tradicional con esta planta.

Esta hipótesis ha sido duramente criticada por J. Ott, para quien los argumentos presentados por estos dos autores podrían estar ofreciéndonos en realidad la posibilidad de que *P. harmala* se utilizara en las llanuras como un sucedáneo del *somalhaoma*. Es igual de duro con los planteamientos farmacológicos adjudicados al alcaloide harmala y expuestos por D. Stophlet Flattery y M. Schwartz, dado que se basan en comparaciones etnográficas con pociones de plantas sudamericanas, lo que según J. Ott se trata de principios generales que cumple cualquier agente visionario. Por otro lado, comenta J. Ott que, a pesar de que las pruebas de orden tradicional sobre la religión iraní apoyen la hipótesis de D. Flattery y M. Schwartz, lo hacen de modo indirecto, lo que no afecta, según él, a la idea básica de que el soma en su origen se trató de un hongo[477].

Otros candidatos alternativos, como el hongo *Psilocibe cubensis*, defendido entre otros por T. McKenna -que además propone también a *P. harmala* (MCKENNA, T. 1993:125-148); u otros hongos, como pueden ser los parásitos del cereal –los *Claviceps*- , también han sido examinados y criticados por J. Ott. En su opinión, aunque estos trabajos no sean un gran desafío a la teoría de R. Gordon Wasson, las especies que citan poseen un cierto valor como sustitutos del *soma* original (OTT, J. 1994:137).

WASSON, R. *et alii*. *op. cit*., 1992, p. 130; OTT, J. *op. cit*., 1996, p. 340.
[477] OTT, J. *op. cit*., 1994, pp. 127-129 y *op. cit*., 1996, pp. 198-199 y 249-253.

Ahora bien, frente a la hipótesis ampliamente fundamentada de R. Gordon Wasson y continuada por numerosos investigadores, los recientes hallazgos, de los ya mencionados restos de *ephedra*, *cannabis* y *papaver* encontrados en las excavaciones del complejo monumental de Bactria-Margiana, han renovado el interés por descifrar el enigma de esta bebida. Como ya señalamos, la localización de restos de cáñamo y efedra en un recinto sagrado de Gonur Sur -concretamente en una de las cámaras privadas- ha llevado a la conclusión de que se empleaban como agentes psicoactivos en una bebida alucinógena del tipo *soma/haoma*. Esta idea viene reforzada por la existencia, en la habitación contigua, de una serie de vasijas asociadas a unos coladores que servirían para separar el jugo de las ramas, tallos y hojas de las plantas. Por último, en otra cámara del recinto también se encontrarían junto a una cierta cantidad de cáñamo. Este tipo de coladores también fue localizado en el asentamiento de Togolok 1, por lo que se piensa que estarían relacionados con la preparación de esta clase de bebidas, aunque en este caso no se detectaran vestigios de ninguna planta. En Togolok 21 también se volvieron a descubrir una serie de vasijas, cuyo análisis determinó la presencia en su interior de efedra y polen de amapola. Un tubo de hueso decorado que contenía polen de esta misma planta apareció junto a ellas en la habitación.

Igualmente, las excavaciones realizadas en los templos de Bactria-Margiana han sacado a la luz otra serie de objetos que, plantea V. Sariadini, se emplearon para la realización de estas bebidas; entre ellas destacan:

"…*a great number of various stone graters, mortars, and pestles that were used for grinding plant stems. So-called "paired press stones" although found in very small number, are particularly representative. One has a hemispherical projection in the centre and the other has a corresponding hollow. Being inserted one into another they served not so much for grinding as for pressing, a stage necessary during the final processing when the hallucinogenic drink was strained from the floral mixture*" (SARIADINI, V. 1999:310).

De hecho, como señala F. Villar Liébana, el procedimiento más antiguo que se refiere al prensado del soma, y quizás el más corriente, era mediante un mortero, aunque también se recoge un segundo método mediante piedras de moler. El jugo así extraído se purificaba pasándolo por un tamiz o colador (VILLAR LIEBANA, F. 1975:188).

Entre otras conclusiones, V. Sariadini destaca que estos asentamientos de Margiana son los precedentes de los posteriores templos de fuego iraníes y por tanto de sus tradiciones. Así pues, la evidencia arqueológica indica que, al menos por esas fechas, esta bebida podría haber sido un preparado de carácter alucinógeno, realizado con estas tres plantas y no con un único candidato como se ha defendido hasta ahora. De hecho, para este autor el significado de los templos de Gonur, Togolok 1 y 21: *"… it is clear now that they*

were primarily dedicated to the soma-haoma cult and secondarily to the cult of fire" (SARIADINI, V. 1999:309).

Ello no quiere decir que la interpretación de R. Gordon Wasson sea errónea. Como ya advertimos al comienzo de esta apartado, en general la localización de materiales fúngicos en un yacimiento suele ser bastante compleja, lo que deja abierta tal posibilidad. V. Sariadini también se muestra cauteloso a la hora de dar conclusiones definitivas en este terreno, por lo que habrá que esperar a futuras excavaciones y a nuevos estudios sobre el tema para intentar aclarar un poco más este asunto.

Desafortunadamente para nosotros, este investigador no realizó comentario alguno sobre la teoría de R. Gordon Wasson, lo que sin duda hubiera enriquecido el debate. No obstante, autores como A. Sherrat o R. Rudgley ya han comenzado a replantearse la necesidad de revisar dicha cuestión[478].

5.2.2. *Claviceps purpurea* y los Misterios de Eleusis.

Dentro de las numerosas religiones que existieron en la Antigüedad, entre aquellas que mayor repercusión tuvieron fueron los denominados cultos mistéricos, entre los que destacaron los de las diosas Cibeles e Isis o el dios

[478] SHERRAT, A. "Alcohol and its alternatives. Symbol and substance in pre-industrial cultures" en GOODMAN, J, LOVEJOY, P. y SHERRAT, A. (Ed.), 1995, pp. 29-30; RUDGLEY, R. *op. cit.*, 1999, pp. 284-286.

Mitra. Sin embargo, por encima de todos y por derecho propio, tanto por su antigüedad como por su perduración en el tiempo, lo hicieron los de Eleusis.

Igual que sucedió con algunos oráculos, como ya tuvimos la ocasión de examinar, para los misterios citados también se ha propuesto el uso de este tipo de substancias dentro del ritual, caso, por ejemplo, de los misterios de Isis, para cuyos orígenes C. González Wagner planteó un origen chamánico, que incluirían algún tipo de preparado o bebida de carácter visionario (GONZÁLEZ WAGNER, C. 1996); aunque se constata más claramente en los de Eleusis, como a continuación veremos.

En fechas bastante antiguas, algunos las remontan hacia el siglo XIV a. de C., se instauraron los misterios de Eleusis en la villa del mismo nombre, a pocos kilómetros de Atenas, sobre la llanura Rariana.

Los misterios[479] eran unas ceremonias que se celebraban cada año como parte de un culto a la fertilidad presidido por la diosa Deméter. Cualquier persona podía participar, a excepción de aquellos que hubieran cometido un asesinato sin expiar, por el que no hubiese cumplido alguna pena. El único requisito previo para la iniciación era el dominio de la lengua griega y solo

[479] La bibliografía sobre Eleusis es abundante. Véanse por ejemplo los trabajos de FOUCART, P. *Les mystères d´Eleusis*, 1914, especialmente el apartado III "Ceremonies publiques et secrets des mystères"; MAGNIEN, V. *Les mystères d´Eleusis: leurs origines, le rituel de leurs initiations*, 1939; MYLONAS, G.E. *Eleusis and the eleusian mysteries*, 1961; JUNG, C.G. y KERENYI, K. *Essays on a science of mythology*, 1963, pp. 113-120; KERENYI, K. *Eleusis. Archetypal image of mother and daughter*, 1967; BURKERT, W. *Les cultes à mystères dans l´antiquité*, 1992; GORDON WASSON, R., HOFMANN, A. y RUCK, C. *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los Misterios*, 1994 o la reciente revisión etnobotánica de SAMORINI, G. "Un contributo alla discussione dell´etnobotanica dei Misteri Eleusini." *Eleusis* n/s, nº 4, pp. 3-53, 2000, entre otros.

podía experimentarse una vez en la vida. El ritual de los misterios se llevaba a cabo en dos ocasiones del año ateniense, por un lado, los misterios menores celebrados en Agrai durante la primavera para festejar el retorno de la vegetación y, por otro, los misterios mayores celebrados a fines de verano, concretamente en el mes de septiembre. El ritual pues comprendía dos grupos de ceremonias bien diferenciadas. En la primera de ellas, se celebraba una serie de ayunos, purificaciones y sacrificios, todo ello acompañado de explicaciones a los peregrinos. En la segunda, el verdadero punto culminante consistía en la ceremonia nocturna, en donde los iniciados pasaban la noche juntos en el oscuro *telesterion,* la sala iniciática, donde tras la ingesta del *kykeon,* la poción, contemplaban una gran visión que les marcaría para toda la vida, creando una sensación de hermandad entre todos los participantes que las palabras no alcanzaban a describir. Sin embargo estaba penado con la muerte revelar lo visto, excepto el hecho de que habían visto *ta hiera* "lo sagrado", de forma que nada se ha llegado a saber de lo allí acontecido durante los casi 2000 años en los cuales se ejerció el ceremonial, hasta la destrucción de su templo en el año 395 d. de C.

Los testimonios sobre Eleusis son precisos, se trataba de la experiencia suprema en la vida del iniciado, a raíz de lo cual se convertía en un *epoptes*, es decir, alguien que había visto a diferencia de aquéllos que no lo eran y que, por tanto, permanecían con los ojos cerrados o *mystai*[480].

El *epoptes* lo era tanto en sentido físico como místico; se pasaba por una serie de temblores, miedos, sudores fríos hasta llegar a: "…*una imagen que surgía en medio de una aureola de luz brillante que de pronto parpadeaba en la cámara oscura. Nunca los ojos habían visto algo parecido (...) la experiencia misma era incomunicable, pues no había palabras apropiadas para hacerlo*" (GORDON WASSON, R., HOFMANN, A., RUCK, C. A. 1994: 57).

La mayor parte de la información que poseemos proviene del *Himno a Deméter*, atribuido a Homero, fechado en torno al siglo VII a. de C. En él se describe la fundación del misterio por Deméter, entristecida por el rapto de su hija, Perséfone, por el señor de los infiernos, Hades. Por este motivo, Deméter hizo que muriesen todas las plantas del mundo y Zeus ante el temor de que la humanidad corriese la misma suerte y no quedase nadie para realizar sacrificios a los dioses, intercedió ante Hades obligándolo a devolver a su cautiva. Sin embargo Perséfone ya había comido un grano de granada, hecho que la condenaba a volver al Hades durante una parte del año. Este suceso siempre volvía a afligir a su madre, causando de nuevo la muerte de las plantas hasta el regreso de su hija, momento en el que renacían. Era primavera. Este es el mito que emplearon los griegos para explicar los cambios estacionales, y el renacer de los cultivos.

Deméter ordenó la construcción de un santuario en Eleusis y rechazando el vino ofrecido por Metanira dirigió la elaboración del *kykeon*. Los

[480] Los mystai eran los iniciados en los misterios menores de Agrai. Aquí, el iniciado, se convertía en *mystes* tras imitar el rapto de Perséfone por Hades. Este acto se representaba durante el *anthesterion*, el

ingredientes, que se detallan en el poema, son cebada (*alphi*), agua y *blechon o glechon*[481]. Esta es la bebida que se tomaba como preludio de la impactante visión, que por otra parte, motivado por los claros y definidos efectos que la acompañaban, hizo que R. Gordon Wasson, aparentemente la primera persona en notar el hecho, lo relacionara con un compuesto enteogénico.

De acuerdo con la teoría presentada por R. Gordon Wasson, A. Hofmann y C.P. Ruck en *"El camino a Eleusis"* y basándose en un profundo estudio botánico de diversos mitos griegos contrastados con la arqueología y la literatura, plantearon que el *kykeon* debía sus propiedades enteogénicas a la infestación de uno de sus componentes, la cebada, por un hongo alucinógeno, *Claviceps purpurea*. Popularmente conocido como cornezuelo, se desarrolla en la cebada y al ser utilizado en la poción provocaría el origen de las visiones y le daría su poder. Anteriormente K. Kerenyi ya había manifestado la posibilidad de que el *kykeon* tuviera propiedades psicoactivas, aunque este investigador se decantaba más por su presencia en *Mentha pulegium*, el *glechon* del poema; sin embargo, como el mismo autor señala, esta planta tan sólo posee una ligera actividad psicotrópica (KERENYI, K. 1967:178-180).

Otros autores han querido ver algún preparado opiáceo o, al menos, que el opio formara parte de sus ingredientes por considerar que entre los atributos de Deméter estaba la adormidera, como M. Merlin (MERLIN, M. 1984:223-233)

---

mes de las flores, que aún es tiempo frío en Grecia, momento en que los bulbos florecen.

[481] Para J. Ott se trata, posiblemente, de una especie de menta, quizá *Mentha pulegium*, que con probabilidad, señala este autor, sea la misma planta que queman los chamanes del Perú como ofrenda a la Pachamama o Madre Tierra (OTT, J. 1996:135).

J. Martínez Pérez y A. González de Pablo, (MARTÍNEZ PÉREZ, J. y GONZÁLEZ DE PABLO, A. 1987:39) o C. Rätsch[482]. Incluso K. Kerenyi llegó a jugar con suma cautela con esta posibilidad, dada la dificultad de averiguar la fórmula original (KERENYI, K. 1998:31). No obstante, si realmente hubiese sido esta planta la causante de la fase final de la iniciación, deberíamos preguntarnos qué sentido tendría y dónde se situaría entonces su misterio, habida cuenta del amplio conocimiento que de ella se tenía en el mundo clásico y el fácil acceso a la misma, como hemos tenido oportunidad de comprobar. Por otra parte, algunos autores han planteado la hipótesis de que el misterioso ingrediente, o al menos uno de ellos, fuera un hongo psilocíbico, por ejemplo T. McKenna (MCKENNA, T. 1993:158-165) o I. Valencic (VALENCIC, I. 1995) quienes se muestran más convencidos de esta idea. Incluso se ha aducido como prueba un bajorrelieve de Fársalo, datado hacia el s. V. a. de C. donde se observan las figuras de Deméter y su hija, Perséfone, en lo que se interpreta que se trata de un intercambio floral[483], pero cuyas flores para G. Samorini y G. Camilla representan formas fungicas o al menos se acercan mucho a ellas[484]. No obstante, en este caso la hipótesis presentada por estos autores se limitaría a un momento cronológico concreto y más específicamente a un modo de realización del ritual localizado en la zona del hallazgo, que, según señala G.

[482] RÄTSCH, C. *The dictionary of sacred and magical plants*, 1992 citado en VALENCIC, I. "Has the mystery of the Eleusian mysteries been solved?" *Yearbook for Ethnomedicine and the study of consciousness*, nº3, pp. 325-336, 1994. I. Valencic también menciona que M. Ripinsky-Naxon igualmente comparte la opinión de la presencia de opio, dato que no es correcto pues en realidad únicamente se refiere a la presencia de la adormidera como símbolo de Deméter, siendo de la creencia más generalizada del empleo de un hongo del tipo *Claviceps* (RIPINSKY-NAXON, M. 1989:221 y 1993:159-161).

[483] BAUMANN, H. *Greek wild flowers and plant lore in ancient Greece*, 1996, p. 12. Pie de foto a la escena de Deméter y Perséfone.

[484] SAMORINI, G. y CAMILLA, G. "Rappresentazione fungine nell´arte greca." *Annali del Museo Civico di Rovereto. Sezione, Archeologia, Storia, Science Naturali*, vol. 10, pp. 319-321, 1995; SAMORINI, G. "Nuevas fronteras de la etnomicología" en FERICGLA, J.Mª. (Ed.), 1999, p. 61.

Samorini, sería más tardío y relacionado con el culto a Dionisios (SAMORINI, G. 1999:63-64).

Volviendo a la hipótesis de *Claviceps*, tras los análisis realizados a los distintos tipos de alcaloides presentes en las diferentes clases de este hongo, A. Hofmann planteó la posibilidad de que los antiguos griegos pudiesen haber separado los alcaloides hidrosolubles de los insolubles. El proceso consistiría simplemente introducir en un medio acuoso la cebada infectada por el hongo, eliminando así los componentes tóxicos del mismo. A tal conclusión llegó tras experimentar en sí mismo los efectos del hongo, con lo que concluyó que dicha posibilidad era realmente factible. Además de ello, el estudio de la zona mostró que este hongo no sólo afectaba a la cebada, el trigo o el centeno, sino que también lo hacía con otras especies silvestres de gramíneas, concretamente *Paspalum distichum*, el pasto silvestre, y *Lolium temulentum*, la cizaña, que también crecían en la región. Con ello se venía a demostrar que aunque no se llegara a cultivar cereal en esta zona, los sacerdotes no habrían tenido dificultad en obtener el hongo.

No obstante, el hallazgo más interesante se efectuó al analizar el cornezuelo de estas plantas, pues los alcaloides de la variedad *Claviceps paspali* tenían -únicamente- efectos visionarios, no tóxicos; por lo que A. Hofmann llegó a plantear que durante el tiempo que los hierofantes controlaron los misterios: "…*pudieron facilmente haber descubierto el Claviceps paspali, que crecía como parásito en el pasto Paspalum distichum. Entonces podrían*

haber obtenido su enteógeno directamente, puro y sin necesidad alguna de disolverlo" (GORDON WASSON, R., HOFMANN, A., RUCK, C. A. 1994:49). Respecto a la cizaña, A. Hofmann también deja abierta la posibilidad de que sucediera el mismo hecho.

El rico simbolismo que rodeaba este culto fue examinado por C.P. Ruck, demostrando de forma meticulosa que la teoría del cornezuelo se ajustaba a las pruebas encontradas. Uno de los argumentos a favor de esta tesis y de mayor peso es el hecho de que a Deméter se la conociera frecuentemente también por el nombre de *Erysibe* "cornezuelo" y que su color púrpura fuera, asimismo, el color especial de la diosa. Unido a ello, el símbolo de los misterios, una espiga.

Recientemente, nuevas publicaciones se han replanteado la utilización del *Claviceps purpurea,* a partir de los resultados de nuevos estudios químicos que han venido a reforzar esta teoría[485].

Finalmente, para el mundo mediterráneo clásico, C. Watkins ha planteado que las fórmulas empleadas en el ritual védico poseen una serie de paralelismos que muestran correspondencias precisas, en cuanto a los procedimientos e ingredientes empleados para la preparación de algunas pociones mágicas o rituales, en la antigua Grecia (la pócima de Circe, la bebida de Deméter o la de Néstor). Concluye que tales correspondencias

[485] WEBSTER, P., PERRINE, D. M. y RUCK, C. A. "Mescolando il *kykeon*." *Eleusis* n/s, nº 4, pp. 55-86, 2000.

representarían un indicio seguro de que el patrón griego refleja las viejas libaciones rituales de la antigua religión indo-irania[486]; hecho éste que podría conectar con los hallazgos en los templos de Margiana, antes comentados.

También en España, vinculados a yacimientos de la cultura Ibérica, se han localizado dos muestras de este tipo de hongo. La primera de ellas en *Mas Castellar de Pontós*, Gerona, proviene de residuos del cálculo dental de una mandíbula humana junto con restos procedentes del interior de un pequeño vaso y que podrían ser ingredientes de un tipo de cerveza con abundante pósito. Esto ha llevado a J. Juan-Tresserras a asociarlo a un posible consumo del tipo "*kykeon*" (TRESSERRAS-JUAN, J. 2000:267).

La segunda muestra resulta mucho más interesante pues se documenta en el templo ibérico de La Alcúdia en Elche. Con respecto a los materiales arqueológicos allí aparecidos se ha comentado que: "…*detrás de su mesa de ofrendas, testigos de la última liturgia allí celebrada, consisten en restos de dos grandes tinajas de cerveza que debieron ser contenedores de "ciceon", bebida estimulante que se ofrecía a los fieles, que precipitaba al iniciado a alcanzar el éxtasis necesario para participar en las ceremonias de los "misterios", y acto que comprendía la rotura ritual del recipiente usado para la libación, lo que explica la presencia también en ese lugar de los restos que permiten identificar doscientos nueve pequeños vasos de los utilizados para esa finalidad*." (RAMOS FERNÁNDEZ, R. 1997:215).

[486] WATKINS, C. Indo-European Studies III, Cambridge, pp 468-498, 1977 citado en GORDON WASSON, R., HOFMANN, A., RUCK, C. A. *op cit*., 1994, p. 132.

Estos dos hallazgos –de los que al menos tenemos noticia- vendrían a evidenciar la existencia de cultos de tipo mistérico en época ibérica dentro de la Península Ibérica. Quizás pudiesen tener una conexión con la influencia que la cultura griega ejerció en el mundo ibérico, especialmente en el levante español; sin que por ello queramos concluir que se limitaran a ser una copia o reflejo de los misterios griegos. Algunos de los motivos decorativos de la cerámica ibérica, especialmente de la etapa geométrica, parecen apuntar el consumo de substancias alucinógenas: las grecas, los círculos, etc., como ya vimos en el caso griego. Sin embargo es un tema que requeriría un estudio amplio y profundo que aquí no podemos dedicarle y que sólo pretendíamos señalar.

6. LAS ANTIGUAS CULTURAS DE LAS ISLAS CANARIAS: LA HERENCIA MEDITERRÁNEA.

6.1. Los orígenes bereberes.

El Archipiélago Canario fue muy probablemente conocido desde la Antigüedad por los pueblos fenicio, cartaginés, griego y romano[487]. Actualmente, todos los historiadores aceptan que en el momento de la llegada de los conquistadores normandos y españoles, en el s. XV, las islas se encontraban habitadas por poblaciones bereberes preislámicas venidas del vecino continente africano y que estarían en un estadio cultural similar al Neolítico debido a que –entre otras cosas- en las islas no existían los metales, con el inconveniente que eso supondría para su desarrollo. Diversos elementos tanto de la cultura material como del mundo político y religioso de tradición animista, -la adoración a montañas, árboles, fuentes, astros-, así parecen confirmarlo. Los antiguos habitantes de las islas desconocían el arte de la navegación, y pese a que en las crónicas se mencionan ciertos odres hinchados utilizados para viajar de una isla a otra, no tenían conocimientos de construcción de botes o embarcaciones, motivo por el cual durante mucho tiempo fue objeto de polémica el problema del origen del poblamiento. J.

[487] ÁLVAREZ DELGADO, J. "Las "Islas Afortunadas" en Plinio." *Revista de Historia*, nº 69, pp. 3-38, 1945; BLÁZQUEZ, J.Mª. "Las Islas Canarias en la Antigüedad." *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 23, pp. 35-50, 1977; HERRERA PIQUÉ, A. "Las Islas Canarias en la Antigüedad." *Revista Aguayro* nº 167, pp. 19-26, 1986; CABRERA PERERA A, *Las Islas Canarias en el mundo clásico*. 1988; DÍAZ TEJERA, A. "Las Canarias en la Antigüedad" en Morales Padrón, F. (Ed.), pp. 13-32, 1988; GONZALBES CRAVIOTO, E. "Sobre la ubicación de las Islas de los Afortunados en la Antigüedad Clásica." *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 35, pp. 17-43, 1989; ATOCHE PEÑA, P. *et alii*. *Evidencias arqueológicas del mundo romano en lanzarote*, 1995; JORGE GODOY, S *Las navegaciones por la costa Atlántica africana y las Islas Canarias en la Antigüedad*, 1996; MARTÍNEZ, M. *Las Islas Canarias de la*

Álvarez Delgado expuso brevemente como hipótesis la posibilidad de que el poblamiento fuera una consecuencia del traslado forzoso de grupos africanos durante el Imperio Romano[488]. Posteriores investigaciones han arrojado recientemente nueva luz sobre los hechos, en este sentido S. Jorge Godoy ha planteado la teoría de la deportación de contingentes bereberes de una zona que comprendería la actual Túnez, parte de Argelia y Libia, por parte del poderoso estado cartaginés (JORGE GODOY, S. 1992-1993:236). Para esta investigadora y según los testimonios literarios disponibles *"…el conocimiento más temprano que pudo existir de las Islas Canarias no debió ser anterior al s. VI a. de C.; cuando tuvo lugar la expedición ordenada por el faraón Necao y que fue tripulada por los fenicios*" (JORGE GODOY, S. 1996:88) por lo que, señala, el poblamiento de las islas debió de producirse en fechas posteriores. Anteriormente había situado como fecha posible para los primeros aportes poblacionales el siglo III a. de C. –o como mucho el siglo IV a. de C.- cuando los cartagineses se volcaron más en su política africana tras la derrota de la Primera Guerra Púnica y la sublevación de los bereberes (JORGE GODOY, S. 1992-93:234).

Antigüedad al Renacimiento, 1996; MANFREDI, V. *Las Islas afortunadas. Topografía de un mito*, 1998, entre otros.

[488] ÁLVAREZ DELGADO, J. "Leyenda erudita sobre la población de Canarias con africanos de lenguas cortadas." *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 23, pp. 51-81, 1977. Con posterioridad autores como A. Tejera Gaspar y A. Chausa vuelven a incidir en el tema de la deportación de esclavos africanos a las Islas. TEJERA GASPAR, A. Y CHAUSA, A. "Les nouvelles inscriptions indigènes et les relations entre l´Afrique et les îles Canaries." *Bulletin archéologique du C.T.H.S*. nº 25, pp. 69-74, 1999 citado en TEJERA GASPAR, A. "¿Qué es la Insula Capraria de Plinio?" *Faventia*, vol. 23, nº2, 2001, p. 47.

En la actualidad muchas son las investigaciones que siguen el mismo camino, algunos centrándose más en el mundo púnico y otros, más tardíamente, en los comienzos de la Roma Imperial[489].

6.2. Adivinos, brujos, profetas: el chamanismo prehispánico.

El controvertido tema del origen del poblamiento de las Islas Canarias si nos ha aportado un dato indudable y es que éste tuvo lugar en el período que conocemos como el Mundo Antiguo y que estas culturas bereberes preislámicas debieron participar de muchas creencias y mitos de la cuenca mediterránea. Lógicamente, los pueblos que surcaron este mar tuvieron que dejar su huella entre algunas de estas poblaciones –especialmente las costeras- durante los períodos de contacto o en las etapas en las que convivieron en paz. No en vano muchas de sus creencias religiosas son compartidas por griegos y romanos como, por ejemplo, la sacralización de determinados árboles, fuentes y grutas.

Los mitos tienen especial relevancia en el seno de las comunidades, pues reúnen en sí mismos una serie de características que conforman y cohesionan a la colectividad. A través de ellos podemos rastrear leyendas y tradiciones que, con el paso del tiempo, a pesar de transformarse, nos revelan cuáles fueron las creencias, las ideas y las costumbres de cada pueblo.

[489] ATOCHE PEÑA, P. *et alii*. *op. cit*.,1995; BALBÍN, R. *et alii*. "Una propuesta de la colonización púnica de las Islas Canarias."*Actas del IV Congreso Internacional de estudios Fenicios y Púnicos, 1995,* pp. 737-744, 2000; ATOCHE PEÑA, P. y PAZ PERALTA, J. A. "Canarias y la Costa Atlántica del N.O.

Inherente a la existencia de los mitos estaría la presencia de especialistas encargados de su conocimiento y salvaguarda y, por qué no decirlo, también de su control.

Teniendo en cuenta que, para la inmensa mayoría de los historiadores, las poblaciones prehispánicas que habitaban las islas provienen del mundo norteafricano bereber pre-islámico, cabe señalar que el papel que ejercieron los diversos representantes de la divinidad en el mundo terrenal, como mediadores entre el pueblo y los espíritus forma parte, lógicamente, de las tradiciones y costumbres que los aborígenes traen al llegar de África.

Los diferentes cronistas que nos transmitieron el proceso de conquista llevado a cabo en las siete islas, nos han dejado toda una serie de términos que hacen mención a sacerdotes, brujos, profetas, adivinos, sacerdotisas o sibilas, estableciendo paralelismos con aquellos esquemas cognitivos que les eran más cercanos. Estos nombres en términos aborígenes serían faicán, maguadas, guañameñe o Jone. Prácticamente en todas las islas encontramos alguna voz que representa a la persona que se encarga del mundo espiritual; siendo esta persona o grupo de ellas, quienes profetizan o realizan diversos actos mágico-religiosos relacionados con todos los aspectos de la vida de sus respectivas comunidades.

---

africano: difusión de la cultura romana." *II Congreso de Arqueología Peninsular, 1996*. Tomo IV, pp. 365-375, Alcalá de Henares, 1999, entre otros.

El único lugar que nos plantea una serie de dudas acerca de la existencia de un personaje religioso destacado –ya que no tenemos una clara constancia de ello- es la isla de Lanzarote. Apenas disponemos de datos que nos evidencie su presencia la cual, por otro lado, debe de ser cierta dado que siempre han existido y existen en todas las comunidades y en todas las épocas y Lanzarote, evidentemente, no habría de ser una excepción. La única referencia que podría sernos útil sobre la probable presencia de un personaje que pudiera asociarse a estas características chamánicas, sería la historia de cierta mujer anciana que salvó la vida de la princesa Ico, entregándole una esponja humedecida para que sobreviviera a la prueba del humo, en el interior la cueva. Indudablemente no debió de ser una mujer corriente como tendremos la ocasión de observar más adelante.

En el resto de las Canarias Orientales nos encontramos, en el caso de Gran Canaria, figuras como las de los faicanes y las misteriosas y controvertidas harimaguadas, sobre cuya naturaleza se ha discutido largamente. Finalmente en la isla de Fuerteventura nos hallamos con personajes femeninos también como Tibiabín y Tamonante. Curiosamente, si exceptuamos la presencia de los faicanes en Gran Canaria, en las Canarias Orientales parece ser mayoritaria la presencia femenina en las ceremonias o rituales relacionados con el mundo mágico-religioso.

Con respecto al sector occidental del archipiélago, nos encontramos para la isla de Tenerife con la figura del guañameñe, acompañado también por

la presencia de unos hombres y unas mujeres a los que se denomina en las crónicas *"santeros"*. En la Gomera aparece el adivino *Aguamuje* y, en cierta medida, también *Ana Sánchez* del Valle Gran Rey que estudiaremos más adelante. En La Palma vivió un personaje llamado *Egeide*, aunque los cronistas no se ponen de acuerdo sobre si fue él o su padre, todos coinciden en que fue un gran adivino y profeta. Quizás podríamos achacar la confusión a una tradición familiar en la transmisión de los saberes de padres a hijos. Sin embargo, no solo el hombre pudo haber ejercido un papel relevante en el terreno de las creencias religiosas, quizás la mujer conocida como *Francisca Gazmira* o *Palmesa* pudo detentar un cargo religioso, ya que parece, cuanto menos, llamativa la influencia que ejerció en el proceso de cristianización y conquista de la isla. Por último, para la isla de El Hierro conocemos la existencia del adivino Yoñe o Jone, pero también nos encontramos, aunque menos reflejada en la mayor parte de las crónicas, la presencia de la hija del rey Ossiniso que, según se cuenta, se encontraba en trance a la llegada de Juan Machín a la isla, como ya tendremos ocasión de analizar más adelante.

Veremos que muchas de las cualidades y actuaciones de estos personajes a los que hemos aludido pueden encajar perfectamente en las funciones características que la Antropología Cultural ha asignado tradicionalmente a la figura del chamán y que ya hemos comentado.

Hemos creído conveniente desarrollar un análisis de cada isla de forma individual, para atender mejor las peculiaridades de cada una de ellas, pues

aunque aparezcan algunos elementos comunes, cada una va a presentar unas características propias en cuanto a ritos, protagonistas y su diferente grado de evolución.

6.2.1. GRAN CANARIA.

Quizás sea la isla de Gran Canaria la que posea algunos de los personajes religiosos más controvertidos del panorama insular, dado que nunca ha existido unanimidad entre los historiadores en torno a las funciones que ejercerían, tanto los faicanes como las, aún más polémicas, harimaguadas.

Como ya hemos comentado, dos serán las figuras que destacarán por su importancia en el ámbito religioso: por un lado, tenemos al faicán o faicanes –puesto que existe una controversia sobre si eran uno o dos-; y, por otro lado, las harimaguadas, de las que se dice que eran simplemente hijas de nobles o una especie de sacerdotisas.

Con respecto al primero, identificado como faicán o faycán, que para J. Álvarez Delgado no es sino el plural de Fayâk, mal transcrito por los copistas y que vendría a significar “virrey” “viseñor” “hombre poderoso”, (ÁLVAREZ DELGADO, J. 1981:42); las primeras crónicas nos comentan acerca de su persona que:

"*Tenían cada uno de los guadarteme un faisán, que llamaban así, que era a manera de saserdote, onbre de buena vida y exsemplo a el qual rrespetaban como a un santo…"* (Crónica OVETENSE en MORALES PADRÓN, F. 1993:161)[490].

F. López de Ulloa aclara un poco más la cuestión, al escribir acerca de él *"que aberiguado hera lo propio que deçir sacerdote*" (LÓPEZ DE ULLOA, F. en MORALES PADRÓN, F. 1993:314).

De ello se desprende que actúa, según la mentalidad de los cronistas y después de preguntar acerca de ello, a modo de director espiritual vinculado al poder, pues se encuentra relacionado, al menos en la etapa cercana a la Conquista como ya señaló J.J. Jiménez González, con el Guanarteme (JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J.J. 1990:178), cabeza de la jerarquía social y con el cual mantenía un grado de parentesco muy cercano. En este sentido A. Sedeño, nos aclara que el faicán de Telde actuaba:

"…*como un gobernador y cuñado de guadartheme, hermano de su mujer. Este era el tuerto, llamado assi en la conquista, i no estaba bien visto quisto con los de Telde por que no le querían por gobernador menos que no fuesse el señor guanartheme…"* (SEDEÑO, A. en MORALES PADRÓN, F. 1993:350).

[490] También se recoge el mismo dato en las crónicas denominadas Lacunense y Matritense con las mismas palabras (LACUNENSE y MATRITENSE en MORALES PADRÓN, F. 1993:223 y 252).

También tuvo vinculación militar como se observa en el episodio del levantamiento del faicán de Telde, “el tuerto”, contra el Guanarteme de Gáldar[491] o del caso de Guanache Semidán, faicán de Gáldar, que tras ser bautizado se convirtió en Juan Delgado, para a continuación participar en la conquista de Tenerife donde recibió tierras en 1498, muriendo en una campaña en Berbería en 1500[492].

En un primer momento la barrera del idioma unida a la mentalidad cristiana y europea del narrador, acostumbrado a un clero con una superioridad jerárquica masculina, contribuiría probablemente a la adjudicación de roles en la sociedad aborigen equivalentes a los de la sociedad de la cual provenían. Para el cronista, el faicán debió de actuar como si fuese un sacerdote, por ser la persona que presidía y dirigía algunas ceremonias de importancia religiosa y trascendencia social, con la participación del pueblo. Ello no quiere decir que fueran los únicos intermediarios entre el pueblo y la divinidad; su papel parece más bien de tipo simbólico ya que, en otras ocasiones a este personaje se le nombra como duque, consejero, o justicia mayor (JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J.J. 1990:177). Algunos autores se han cuestionado la utilización indiscriminada del término *sacerdote*, pues consideran que en muchas ocasiones es poco apropiado, debido a que indicaría la existencia de una jerarquía establecida y

[491] Crónica OVETENSE, p. 122; También en LACUNENSE, p. 197; LÓPEZ DE ULLOA, F, p. 273, y SEDEÑO, A., p. 353, todos recogidos en MORALES PADRÓN, F. *op. cit*., 1993.
[492] A. Cioranescu en ABREU GALINDO, J. *Historia de la conquista de las siete Islas de Canarias*, [1602] 1977, p. 230.

templos o edificios religiosos que no ofrezcan lugar a dudas; creemos que en Canarias ha ocurrido algo parecido con respecto al faicán o faicanes[493].

Su papel en la sociedad aborigen parece ser el de la persona encargada de ejecutar determinados rituales como, por ejemplo, el proceso por el cual se accedía a la condición de noble (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977:149-150); o cuando se lo vincula a la dirección de ceremonias piaculares[494] en torno al agua en épocas de sequía[495]; o se encarga de retener en su memoria cantares y hazañas de los antepasados (GÓMEZ ESCUDERO, P. en MORALES PADRÓN, F. 1993:433-434). Asimismo hay que señalar la presencia, junto a él, de un grupo de personas encargadas de mantener el aparato religioso, atendiendo a la redistribución estratificada en este caso orientada al culto (JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J.J. 1990:178) y que, según A. Sedeño, además participaría en las ceremonias rituales peticionarias de la lluvia:

---

[493] En relación a este tema pero en territorio americano y, concretamente, en el caso de los taínos caribeños sabemos que: "*En efecto, los que son conocidos como behique, boitíos, buiti o de otras muchas maneras no son otra cosa que hechiceros, brujos, médicos o shamanes, pero en ningún caso podrían ser identificados como verdaderos sacerdotes, formando parte de una "iglesia" más o menos jerarquizada, ni aún entendiendo que tal iglesia se hallase en proceso de constitución.*

Si entendemos, por la definición que hacen de ellos los cronistas que estos supuestos sacerdotes son verdaderamente shamanes u hombres-medicina, y que las "casas" en que se colocan los cemíes no son templos sino lugares sagrados, casas donde se practican rituales diversos, entonces nos encontraremos con que, verdaderamente, al menos en este aspecto nos hallamos en un nivel de desarrollo sociocultural que no sobrepasa la organización tribal" (ALCINA FRANCH, J. 1982:106-107). En el caso concreto de Gran Canaria se ha hablado de templos refiriéndose a los almogarenes o a determinadas cuevas, pero esto es algo que nunca ha estado muy claro; sin lugar a dudas se celebrarían rituales muy diversos pero no creemos que pudieran considerarse templos tal y como lo entedemos nosotros, ni por tanto habrían sacerdotes.

[494] TEJERA GASPAR, A. y GONZÁLEZ ANTÓN, R. *Las culturas aborígenes canarias*, 1987, pp. 119-120; TEJERA GASPAR, A. y JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J. "Ritos propiciatorios de la lluvia en la Prehistoria de Gran Canaria." *Serta in Honorem Juan Regulo*, vol. IV, 1990, p. 658.

[495] Crónica OVETENSE, p. 161; LACUNENSE, p. 223; MATRITENSE, p. 252; LÓPEZ DE ULLOA, F., p. 314, todos ellos repiten, prácticamente con las mismas palabras, el dato. Recogidos en MORALES PADRÓN, F. *op. cit.*, 1993; TEJERA GASPAR, A. y JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J. *op. cit.*, b)1990, pp. 659-661.

> *"Quando avía falta de agua i esterilidad estas personas religiosas hacían lamentos y súplicas al cielo con visajes y ademanes de manos, ponían los braços altos i a un solo Dios omnipotente le pedían el socorro."* (SEDEÑO, A. en MORALES PADRÓN, F. 1993:373).

Pese a relacionarse con el poder, en ningún momento se constata que el faicán sea quien entre en comunicación con la divinidad. Parecen ser las mujeres -a semejanza con el mundo bereber- quienes tendrían dicha capacidad, como ahora veremos. Por tanto, debemos preguntarnos si realmente el faicán sería realmente una autoridad con poderes religiosos ante la divinidad o si por el contrario actuaba a modo de interprete de ella y por eso ocuparía un lugar jerárquico importante. Es decir, no tendría capacidad para entrar en contacto directo con los dioses pero sí para interpretar sus designios, elemento que si bien podría parecer lo mismo, no resulta así en la práctica. Un ejemplo bastante clarificador de este hecho lo tenemos en el marco del Mediterráneo antiguo, concretamente en el templo de Delfos. Durante el tiempo en que éste estuvo en activo era la sacerdotisa, la pitia, quién entraba en un estado de trance para averiguar la voluntad de los dioses, sin embargo, correspondía a los sacerdotes la interpretación de lo expuesto por la mujer durante el trance, actuando también como dirigentes del propio templo. La mujer en este caso jugaría el papel de intermediaria como vehículo mediante el cual se expresa la divinidad.

También veremos que parece existir una diferenciación muy clara en el sistema de rituales, unos en los que intervendría el faicán y otros que serían llevados a cabo por las harimaguadas, lo que ahonda aún más en la idea que hemos expuesto sobre las limitaciones de los poderes religiosos de los faicanes.

Respecto a las harimaguadas, al igual que sucede con la palabra faicán, su grafía ha sido muy variada, definiéndoselas como: marimaguas, marimaguadas, magadas, maguadas o maguas. De la información que nos ha sido legada por los cronistas se deduce que se trata de mujeres que vivían teóricamente recluidas en una especie de monasterios[496] y a ellas aluden todas las fuentes que hacen referencia al mundo aborigen. Únicamente salían de su reclusión para bañarse en el mar, lejos de la mirada de los hombres o para casarse. Asimiladas por los conquistadores a las monjas cristianas, más tarde se las relacionará con sacerdotisas. Parece ser que jugaron un papel importante a la hora de realizar ciertos rituales como cuando se necesitaban celebrar ceremonias para solicitar buen tiempo para las cosechas (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977:157).

Creemos que estas harimaguadas, como señala F. Pérez Saavedra (PÉREZ SAAVEDRA, F. 1996:141), pudieran corresponderse con las maestras que citan los cronistas (como P. Gómez Escudero y A. Sedeño), pues es un dato que no queda muy claro en las fuentes. Pudieron tener un papel educador

[496] Para F. Pérez Saavedra este suceso estaría relacionado con ritos "iniciáticos" de jóvenes menstruantes, común en diversas sociedades de tendencias animistas (PÉREZ SAAVEDRA, F., 1989:86-88).

y transmisor de los conocimientos y las costumbres dentro de la sociedad aborigen; siendo estos autores los primeros en dejarnos noticias al respecto. En la crónica legada por el primero de ellos podemos leer:

> *"Tenían (…) maestras para las niñas a enseñarles cantares i coser pieles i hacer thamarcos...*" (GÓMEZ ESCUDERO, P. en MORALES PADRÓN, F. 1993:434)

y si acudimos al relato de A. Sedeño, éste señala que se trata de *"una maestra, mujer anciana de buena vida."* (SEDEÑO, A. en MORALES PADRÓN, F. 1993:376).

Todas estas enseñanzas se impartirían a cambio de un sustento que les daba el Guanarteme. Asimismo, P. Gómez Escudero señala que existían una serie de cuevas o casas donde asistían, para recibir estas enseñanzas y que debería de tratarse de cierta casa que menciona A. Sedeño:

> *"… mui grande i pintada junto a Roma que servía de seminario o recojimiento de doncella, hijas de hombres principales…"* (SEDEÑO A. en MORALES PADRÓN, F. 1993:375-376).

En este caso, no hay duda de a quien se refiere el cronista, pues como relata a continuación en dicha casa se les enseñaba a cortar y coser pieles y

otras actividades para gobernarse en el hogar. Este edificio se encontraba aún en pie en época del fraile J. de Sosa (S. XVII):

> *"...esta otra casa muy pintada y grande que servia de escuela maiormente de donde aquellas hijas de los más principales e hidalgos de esta isla (que fue la que yo vi)..."* (DE SOSA, J. [1678] 1994:295)[497]

volviendo el fraile a mencionar a estas mujeres que tenían como parte de sus labores, el educar en determinados aspectos a las jóvenes (DE SOSA, J. [1678] 1994:285-286).

Consideramos, por tanto, que es lógico suponer que estas mujeres tendrían unas características especiales que las hicieran destacar del resto, si no cualquiera podría haber desempeñado las mismas funciones que ellas y su alusión en las crónicas nos indica que tuvieron un papel destacado entre las mujeres de la sociedad indígena, por lo cual se las diferenciaba. ¿Correspondería este papel solamente a la simple transmisión de conocimientos que pudiéramos denominar "domésticos"? Es muy probable que no, por eso creemos que estas maestras serían en realidad las harimaguadas y que no se limitarían exclusivamente a estas labores sino que, por el contrario, destacarían por otras más relevantes.

[497] También MARÍN DE CUBAS, T.A. *Historia de las siete Islas de Canaria*, [1694] 1993, p. 205.

Entre esas otras funciones, además de las referidas enseñanzas, estarían aquellas en las que podían castigar a la persona que cometiera algún tipo de falta o error, tal y como se desprende de los datos mencionados por A. Sedeño, que posteriormente confirman de J. de Sosa y T. Marín de Cubas[498], indicándonos un cierto grado de autoridad y de prestigio dentro del grupo:

> "…*i si en alguna cosa herraba alguna de ellas, llamábanlas la maestra a todas i poníalas en rueda i decía: si yo fuera hija de tales padres –i nombraba los de la doncella- i hubiera echo tal descuido i pecado, yo merecería que me hisiesen tal castigo, y luego daba en el suelo muchos golpes con un manojo de varas i con esto quedaba [roto] llorosa y enmendada.*" (SEDEÑO, A. en MORALES PADRÓN, F. 1993:376).

Estas maestras, posiblemente, también detentaban un gran "poder", y sus opiniones ejercerían mucha influencia ya que, como recoge el texto de J. Abreu Galindo, en el conocido episodio del intento de quemar a cierto grupo de prisioneros cristianos debido a los problemas que conllevaban (vigilancia, comida...), cuando ya estaba preparada la hoguera para eliminarlos:

> *"...salió a toda priesa, dando voces, una canaria religiosa, tenida entre todos los canarios en gran reputación y veneración de santidad, la cual era como madre de las maguadas; y esta era*

[498] DE SOSA, J. *Topografía de la isla afortunada de Gran Canaria*, [1678] 1994, p. 295; MARÍN DE CUBAS, T.A. *op. cit.*, [1694] 1993, p. 206.

madre de un hidalgo gayre, que tenía allí un cristiano para quemarlo. Dijo a su hijo que en ninguna manera hiciese daño en los cristianos, que les vendría mucho mal por ello; que así lo avisaba de parte de Acorán (que era Dios). Los canarios eran muy amigos y recatados de guardar la religión y obedecer a los ministros de ella; y así, oída la religiosa, su hijo desató su cautivo. Los demás, visto lo que había hecho el gayre, también desataron los demás que estaban atados y les dieron libertad que se fuesen, diciéndoles que mirasen lo que con ellos habían hecho." (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977:204-205)[499].

Esta mujer anuncia que les vendrían numerosos males si mataban a los prisioneros, manifestando que así se lo había hecho saber Acorán, de forma que los canarios que *"… eran muy amigos y recatados de guardar la religión y obedecer a los ministros de ella"* (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977:204-205) acaban por dejar libres a los soldados. Podemos deducir de este dato la importancia que esta mujer debía de tener dentro del conjunto social como representante o intermediaria de la divinidad. Pero ¿cómo habría obtenido ella esa información?; ¿de qué manera se habría puesto en contacto con el dios?; y lo que es más ¿por qué todos acatan temerosos y sin rechistar sus palabras y no las cuestionan?. Son muchos e interesantes los interrogantes que plantea la intervención de este curioso personaje femenino a los que trataremos de encontrar alguna respuesta.

[499] También T.A Marín de Cubas comenta el hecho (MARÍN DE CUBAS, T.A. [1694] 1993:133).

Sería lógico pensar que esta mujer es, en ese momento concreto, la persona que todos reconocen con autoridad para transmitir la voluntad del dios. Este hecho nos indicaría también que pudieran ser las mujeres quienes actuasen como enlaces con la divinidad, circunstancia ésta que no queda mínimamente clara en el caso de los faicanes. No parece lógico creer que la intervención espontánea y repentina de una mujer cualquiera pudiera tener un efecto inmediato y contundente en un tema de gran importancia, dado que afecta a la supervivencia del grupo. Al contrario, lo que nos indica es que esta persona tiene una autoridad que, rápidamente, es reconocida y acatada.

Creemos que pudiera ser muy probable -dado que es un fenómeno universal- que, para entrar en contacto con la divinidad y así poder comprender cuál es su voluntad o cuáles son sus designios, esta mujer pasase por algún proceso de estado alterado de consciencia que pudiera haber sido inducido de muy diferentes formas[500], (esta cuestión será estudiada más adelante). Para llegar a un estado alterado de consciencia se ha de pasar, previamente, por un determinado tipo de ceremonias o rituales que le otorgarían la legitimidad ante su comunidad y que formaría parte de sus sistemas ideológicos y cosmológicos. En capítulos posteriores analizaremos cómo se pueden inducir estos estados alterados de consciencia y las posibilidades que existirían en el caso concreto de las Islas.

[500] Consideramos que era conveniente situar al final el listado de plantas suceptibles de provocar estados alterados de consciencia porque no intervienen en el desarrollo del presente trabajo salvo en la medida que pudieron ser utilizadas para entrar en trance y como prueba de la presencia de especies en Canarias anteriores a la Conquista pero que, hoy por hoy, no podemos demostrar que fueran empleadas para este fin. La posibilidad existe, evidentemente, dado que, como se puede comprobar a lo largo de este trabajo, está atestiguado su uso desde el Neolítico y probablemente en el Paleolítico Superior, prácticamente en todo el mundo y en la mayor parte de las culturas.

Si acudimos al mundo bereber actual observamos que, aunque la mujer no participe en reuniones de la *yemaa* o asamblea de la tribu, sigue teniendo un determinado peso específico que se acentúa mucho más en caso de tratarse de una *tagurramt*, es decir una mujer santa (KOLLER, P. A. 1952:52). No hay que olvidar que a menudo se confunde la situación de las mujeres bereberes por comparación con las otras mujeres islámicas, pero las bereberes tradicionalmente han tenido más libertad y han gozado de mayor consideración social debido, precisamente, a su tradición cultural, que ha sobrevivido al proceso de aculturación tras la conquista árabe. Podemos plantearnos la hipótesis de que la madre maguada podría equivaler a las *tagurramt* actuales y tener por eso un poder importante en el seno de su comunidad.

Por otro lado, el hecho de que el dios le dicte su voluntad encuentra un paralelismo, también, en el caso de las adivinas majoreras, Tibiabín y Tamonante, en la isla de Fuerteventura, cuyo caso estudiaremos seguidamente. Otra coincidencia con ellas sería la capacidad de profetizar, ya que anuncia lo que les sucederá si hacen daño a los extranjeros, lo cual es tomado como cierto por los aborígenes. Lógicamente, hemos de suponer que esta capacidad para profetizar era anterior a este suceso y que por ello lo tenían en consideración.

Es complicado decir con exactitud quién sería este personaje. El texto nos deja claro que es la madre de las maguadas o harimaguadas, pero

¿cualquier mujer podría llegar a ocupar este cargo?. Pensamos que es posible que lo ocupara alguien perteneciente a la estirpe gobernante, máxime si tenemos en cuenta que la sociedad de Gran Canaria era de tipo matriarcal, en la que las mujeres legitiman el poder[501]. Es más, F. Pérez Saavedra hace hincapié en el parentesco de esta mujer, que fue madre de un guanarteme, Ventagahe de Telde, del faicán "el Tuerto" de Telde y del faicán Armide Iacocón de Gáldar y, a su vez, abuela de Tenesoya y de Arminda o Masequera, última reina de la isla. Lo que él denomina una auténtica: "…*matriarca insular, tronco uterino de los últimos representantes de la estirpe guanartémica"* (PÉREZ SAAVEDRA, F. 1989:93). Sea como sea, estaría vinculada al estamento social dominante por nacimiento. dada la influencia que ejercía y la fuerte jerarquización de la sociedad aborigen de Gran Canaria, que no permitía el ascenso social, y también por su labor de mediadora entre la divinidad y su pueblo.

Un rasgo común también con el mundo bereber es la edad, estas mujeres santas serían de edad avanzada, postmenopáusicas, lo cual debe de estar relacionado con el tabú de la sangre, considerada impura en muchas culturas.

Es probable que los ritos que se llevaran a cabo entre las harimaguadas, en lugares seguramente reservados a las mujeres, como la Cueva de los Candiles –de la que se ha dicho que es un centro cultual donde las mujeres

[501] ÁLVAREZ DELGADO, J. "Instituciones políticas indígenas de la isla de Gran Canaria. Guayres y cantones. Guanartemes y reinos." *Anuario de Estudios Atlánticos,* nº 28, 1982; MARTÍN DE GUZMÁN,

irían a celebrar ritos de fecundidad-[502] fueran desconocidos o ajenos a la mayoría de la población y, por supuesto, a los extranjeros. Entre esos lugares podemos citar los topónimos conocidos en la isla como Bañaderos, en la actual costa de Arucas, donde las mujeres iban a bañarse, lejos de las miradas masculinas, para purificarse, generalmente tras la menstruación. No es extraño que desconozcamos, dado que los cronistas eran hombres, en que consistían sus ceremonias o, en el caso concreto de las harimaguadas todo su mundo y de ahí lo controvertido que ha sido siempre su papel en la sociedad aborigen; diciéndose de ellas que eran hijas de nobles -una especie de "escuela de señoritas"- o, incluso, vestales y sacerdotisas.

Si tenemos en cuenta el caso de Tibiabín y Tamonante, intermediarias de la voluntad del dios en Fuerteventura, sería perfectamente deducible que este hecho no era extraño para los aborígenes; con lo cual podríamos asegurar que hacer profecías formaría parte de sus habilidades y contaría con el reconocimiento de los miembros de su comunidad. Aunque ésta es la única referencia que existe en las crónicas para Gran Canaria sobre profecías o actos proféticos, consideramos que es más que suficiente para constatar este hecho y que no hay motivos para pensar que fuera un caso excepcional en la historia insular anterior a la Conquista.

C. "El matriarcado insular." *Aguayro*, nº 123, 1980; PÉREZ SAAVEDRA, F. *op. cit*., 1989, pp. 97-98.

[502] TEJERA GASPAR, A. y JIMÉNEZ GONZÁLEZ J.J. "Ritos de fecundación en la Prehistoria de Gran Canaria." *Zephyrus*, nº XLIII, 1990, pp. 211-213; CUENCA SANABRIA, J. y RIVERO LÓPEZ, G. "La cueva de los Candiles y el Santuario de Risco Chapín." *El Museo Canario*, nº XLIX, pp. 59-99, 1992-1994.

Las crónicas adjudican al faicán un papel de director en las ceremonias, pero, en ningún caso, se ha señalado su vinculación con la divinidad; en cambio esta mujer sí parece tener una conexión más ”directa” con ella y sería lógico pensar que, la importancia de las madres maguadas y su influencia, pudiera provenir, precisamente, de este hecho, de su función intermediadora, la que es capaz de hablar con el dios. El porqué o de qué forma lo podrían conseguir es algo que, como ya hemos comentado, veremos más adelante.

El papel religioso ejercido por el faicán no nos parece, en realidad, que esté muy claro tampoco en los cronistas; además hemos de tener en cuenta que su mentalidad eurocentrista, en la que el hombre era el centro de la cultura, influía mucho en la forma que éstos tenían de acercarse a las culturas que desconocían y en la interpretación que hacían de lo que veían o les contaban. Es posible que tendieran a infravalorar el papel que desempeñaban las mujeres debido a la falta de referentes culturales cercanos. Este hecho, en parte, también ha sido enunciado por algunos autores como J.J. Jiménez González que considera que este personaje no parece ser ni un monje, ni un adivino, ni un profeta (JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J.J. 1990:177).

La capacidad de profetizar de algunas mujeres es algo que siempre ha estado presente en el mundo mediterráneo y que en el mundo bereber llega hasta hoy día, tal y como ya señalaron F. Pérez Saavedra (PÉREZ SAAVEDRA, F. 1989:69) o S.J. Rasmussen en sus investigaciones de campo (RASMUSSEN, S.J. 1998). En ellas se manifiesta que es la mujer quién

domina el conocimiento y uso de las plantas, destacándose que, para poder acceder a este saber, debe de estar "limpia" o ser pura; por lo que es lógico que sea la mujer mayor postmenopáusica a quien se considere como figura ideal para utilizar su conocimiento de las plantas medicinales, aunque no específica qué tipo exactamente pues, lógicamente, muchas serían de uso cotidiano. Es muy probable que estas plantas "medicinales" a cuyo control se accedería de mayor y una vez desaparecida la persona que te enseña su saber -generalmente la madre- tuvieran unas características especiales y no de uso general. Lo que no se especifica serían las cualidades de estas plantas ni si algunas de ellas pudieran servir para alcanzar estados en los que se pudiera profetizar.

En el caso de las hierberas bereberes de Agadez (Niger) otro requisito indispensable es haber tenido hijos. Una mujer que no los haya tenido nunca podrá ser una buena "*medicine woman*", afirman estas mujeres (*Ibid*. 152). Por otro lado, unas pocas de estas mujeres son quienes pueden curar las enfermedades sin necesidad de tocar al enfermo acudiendo, entre otras habilidades, al habla con los espíritus. Son las llamadas *timaswaden,* "…*those who can see [illness] without touching, but their imagination, memory, and, by speaking with spirits in dreams*" (*Ibid*. 153). Pero ¿cómo hablarían con estos espíritus? Una de las formas que apunta es a través de los sueños y la imaginación. ¿Serían "sueños" normales o sueños de trance? Esta forma de adivinación llamada *asawad* es practicada por un número muy limitado de ellas debido a que esta capacidad es muy difícil de alcanzar y en cierta medida

peligrosa, pues "…*this ability often follows a serious illness and also requires a contract with spirits whose demands cause a drain on the diviner´s time and resources*" (*Ibid*. 153).

También en Argelia, encontramos mujeres denominadas *choufas* que literalmente quiere decir "aquellas que ven", es decir iniciadas, que utilizan la posesión en sus rituales de consulta a los espíritus y regularmente practican ceremonias de posesión colectiva en sus casas. Este caso ha sido bien estudiado por M. Virolle-Souibes en su artículo dedicado a la posesión y al chamanismo, en el que se habla de auténticas "*femmes chamanes*" (VIROLLE-SOUIBES, M. 1986).

La reputación de las mujeres bereberes como hechiceras o adivinas es muy antigua. De hecho, Virgilio ya utiliza sus capacidades en la figura de una sacerdotisa masila mencionada por Dido que además, como ya señalamos, era guardiana del Jardín de las Hespérides y curiosamente conocedora de plantas como la adormidera:

"Ésta con sus ensalmos asegura que puede
librar los corazones que ella quiere, infundir en otros
tenaces obsesiones, detener la corriente de los ríos,
hacer retroceder a las estrellas;
ella evoca a los Manes en la noche; sentirás mugir bajo sus pies

la tierra y descender los fresnos de los montes"[503].

Según describe Silio Itálico, la anciana madre del númida Masinisa tuvo capacidades proféticas, augurándole su alianza con los romanos, un reinado largo y fructífero y que su nombre se vincularía desde entonces al de Roma[504].

Además, Procopio en su obra *'De bello vandali"* comenta que son las mujeres bereberes quienes ejercen la capacidad de profetizar o vislumbrar el porvenir, pues esto estaba prohibido a los hombres, y que la alcanzan tras recibir la inspiración, lo que parece muy similar a la forma antes comentada y que este autor relacionaba con el sistema empleado en los antiguos oráculos:

> *"Cuando se esperaba que la expedición del emperador iba a llegar a Libia, temiendo los moros que fueran a sufrir algún dañopor parte de ella, consultaron los oráculos de sus mujeres, pues en este pueblo no es lícito que un hombre pronuncie oráculos, sino que, por el contrario, entre ellos, las mujeres, como resultado de ciertos ritos sagrados, quedan poseídas y predicen el futuro con la misma fiabilidad que cualquier otro de los oráculos de antaño*"[505].

[503] VIRGILIO, *Eneida*, IV, 486-491. (Traducción de J. de Echave Susaeta, Madrid, 1982).
[504] SILIO ITÁLICO, *Punica*, XVI, 124-131.
[505] PROCOPIO, *Historia de las guerras*, IV, 8, 12-14. (Traducción de J.A. Flores Rubio, Madrid, 2000). El texto no menciona en ningún momento cual sería la razón de esta prohibición, probablemente esto pueda estar conectado con lo que comentábamos anteriormente sobre la importancia de haber sido madre previamente.

Tampoco faltan figuras históricas o emblemáticas con dichas cualidades como la Kahena, la adivina o sacerdotisa (KHALDOUN, I. 1852:214-215 y 340), también llamada Damia ben Nfak (XIMENEZ DE SANDOVAL, C. 1881:305), que combatió contra los árabes, a cuya autoridad y prestigio se adhirieron numerosas tribus bereberes y cuya reputación llega hasta nuestros días, a pesar de los intentos por ignorar su popularidad (RASMUSSEN, S. J. 1998:161). Otros personajes que veremos más adelante son Tabâit, igualmente conocida por Tanant o Taïfit, que era maga y adivina y su sobrina Debou o Deddjou, dedicada también a la magia y la adivinación por lo que era requerida en caso de guerra o de sequía (KHALDOUN, I. 1854:144).

Todos estos elementos creemos que podrían relacionarse con lo expuesto anteriormente respecto a la madre de las harimaguadas, especialmente en lo que se refiere al pasaje donde se expone su contacto con Acorán, e incluso su identificación con un gran conocimiento del mundo vegetal, sobre todo con el de las hierbas medicinales, dado que es muy amplio y la población de las sociedades agropecuarias suele tener un gran dominio del mismo. Por tanto tendrían que ser las llamadas "madres de las harimaguadas" y no el faicán quienes serían consideradas como santas -o al menos una de ellas lo fue, tal y como se desprende del texto- pues dicha mujer, recordemos, era estimada en "*gran reputación y veneración de santidad*."

En todo caso, lo que nos interesa es que existió al menos una maestra con unas cualidades especiales en relación al resto de las mujeres y puede que

varias, si atendemos al texto de P. Gómez Escudero cuando menciona el término en plural “maestras”, que conocieran o mantuvieran el control de esas enseñanzas, como lo hace cualquier chamán y que probablemente, además, tuviera la facultad de entrar en contacto con el mundo de los espíritus. Algo similar lo encontraremos en el mundo majorero, incluso mucho más claro.

Lo que puede resultar difícil de explicar sería la continuidad o evolución posterior de estas madres maguadas. La nueva sociedad que se impone es una sociedad cristiana, patriarcal, con un claro predominio de los hombres en la jerarquía eclesiástica y en el control del mundo de las creencias. Sin embargo, también es importante considerar que la sociedad de Gran Canaria siempre ha tenido una gran tradición matriarcal desde época aborigen y las mujeres, especialmente las abuelas, han poseído una gran influencia y, a menudo, un gran poder en las familias. Hecho éste que también puede estar relacionado con la gran ausencia de muchos hombres desde la época de la Conquista, ya fuera por la muerte o reducción a la esclavitud, o bien debido a la emigración; fenómeno tradicional en Canarias desde ese mismo momento.

Lo que nos interesaría saber sería ¿qué fue de estas maestras y de la propia institución al término de la Conquista? Evidentemente no existe dato alguno sobre ellas con posterioridad, pues el mundo al que pertenecían había desaparecido y, por tanto, ellas no tendrían cabida, en los mismos términos, en el nuevo. No obstante, existe un dato referente a una tal Inés Chimida, según parece de clara ascendencia aborigen, que fundó un hospital en Telde,

curiosamente un hospital ¿como buena conocedora de remedios curativos, quizás? ¿Tendría alguna relación con estas mujeres, alguna ascendencia familiar? Estimamos que no deja de ser un dato, cuanto menos curioso, que siempre hayan existido en Gran Canaria curanderas y que el pueblo acudiese a ellas, aunque en la nueva sociedad, quizás, ya no conservarían la exclusividad que consideramos que tuvieron y debieron tener frente a los hombres en el mundo aborigen. Su presencia ha sido constante y aunque a menudo se hablara más de curanderos que de curanderas, lo cierto es que siempre fueron mayoría, y en el caso de ellos solían recibir la información de sus abuelas (CASARIEGO RAMÍREZ, C. 1986:246 y 248).

6.2.2. FUERTEVENTURA.

A diferencia de Gran Canaria, donde siempre se ha considerado que la mujer ejercía un papel secundario, en el caso de la isla de Fuerteventura siempre se ha destacado la mayor importancia de las mujeres en el ámbito religioso y también su gran influencia social, encontrándonos mejor definida su posición en las fuentes etnohistóricas.

El franciscano J. Abreu Galindo nos dejó el nombre de dos mujeres que ejercerían ambos papeles: mediadoras con el mundo espiritual y detentadoras de un importante rol dentro de la estructura política de la isla[506]:

[506] PÉREZ SAAVEDRA, F. *op. cit*. 1989, p. 22 y 68; CABRERA PÉREZ, J.C. *La prehistoria de Fuerteventura: un modelo insular de adaptación,* 1996, pp. 282 y 328-330.

"*Había en esta isla dos mujeres que hablaban con el demonio; la una se decía Tibiabin y la otra Tamonante. Y quiere decir eran madre e hija, y la una servía de apaciguar las disensiones y cuestiones que sucedían entre los reyes y capitanes, a la cual tenían mucho respeto, y la otra era por quien se regían en sus ceremonias. Éstas les decían muchas cosas que les sucedían"* (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977: 59-60).

De entrada, antes de darnos los nombres de estas mujeres, el fraile ya nos advierte que hablan con el demonio aunque no exprese en ningún momento la forma o el proceder de éstas para llevar a cabo ese acto. Nosotros creemos que, siguiendo lo ya expuesto en Gran Canaria, fuera a través de un proceso de trance o posesión, ya que, aunque él no lo cita expresamente, dice que hablan con el demonio, pues es probable que el autor lo relacionara con algún tipo de posesión diabólica de su formación cristiana. Por otra parte, no debemos olvidar que este tipo de sucesos, dentro de la mentalidad de la época, son elementos totalmente condenables al tratarse de prácticas de brujería lo que quizás indujo al fraile a relacionar enseguida ambos hechos.

Este episodio también nos recuerda mucho los estados de trance de las mujeres bereberes norteafricanas, anteriormente comentados, lo cual creemos que corrobora nuestra hipótesis de que en Canarias las mujeres serían las que ejercerían el papel de mediadoras con la divinidad y la de profetisas en algunas

ocasiones, al menos en un buen número de islas pues para otras, como ya veremos, los datos que poseemos no son muy esclarecedores.

Según J. Abreu Galindo, como se desprende de la última línea del texto, ambas mujeres serían quienes dictan el futuro, dato éste en el que coincide con T. Marín de Cubas. Sin embargo, si examinamos la obra del ingeniero L. Torriani veremos que nos aclara un poco más cuáles serían sus funciones:

> *"Dos mujeres principales, las cuales eran sumamente respetadas por todos. La una se decía Tamonante, la cual regía las cosas de justicia y decidía las controversias y las disensiones que ocurrían entre los duques y los principales de la isla, y en todas las cosas era superior en su gobierno. La otra era Tibiabin, mujer fatídica y de mucho saber quien, por revelación de los demonios o por juicio natural, profetizaba varias cosas que después resultaban verdaderas, por lo cual era considerada por todos como una diosa y venerada; y esta gobernaba las cosas de las ceremonias y los ritos, como sacerdotisa"* (TORRIANI, L. [1592] 1978:75).

Finalmente, T. Marín de Cubas vuelve a comentar que son ambas quienes hablan con el demonio y, a diferencia de los dos autores anteriores, sitúa a cada una de estas mujeres en un bando diferente, de los dos que existían en la isla:

"…cada uno se gobernaba por una mujer, que ambas hablaban con el demonio, llamadas Tamonante y Tibiabín, éstas apaciguaban las discordias, maestras de ritos y ceremonias, avisaban de casos de contingencias" (MARÍN DE CUBAS, T. [1694] 1986:105).

De los textos de L. Torriani y de T. Marín de Cubas se desprende claramente que estas dos mujeres, juntas o por separado, gobernaban en la isla, lógicamente esto se derivaría de sus habilidades a la hora de profetizar; lo que parece una especie de simbiosis entre el poder religioso y el poder político al tener la última palabra en cuestiones relacionadas con el gobierno de la isla. En el mundo bereber norteafricano se dieron casos parecidos en los que algunas mujeres compartían poder religioso y político, siendo el caso de la Kahena el más conocido.

Sin embargo, J.C. Cabrera Pérez ha interpretado que, la posición o relevancia social de estas mujeres, era similar a la de las otras figuras religiosas que se encontraban en las restantes islas como Jone en El Hierro, Guañameñe en Tenerife o las harimaguadas en Gran Canaria y matiza que su presencia no implicaría un aparato religioso severo como en el caso de la isla de Gran Canaria y que su prestigio dependería de sus cualidades como adivinadoras (CABRERA PÉREZ, J. 1996:417).

La etimología de los nombres de estas mujeres, analizada por varios investigadores, ha dado como traducción para Tibiabín los términos de

"*maestra",* o del tuareg *"recitadora*" o "*cantante",* aunque también "*espíritu iluminado*" o *"alumbrada por el demonio*"; mientras que para Tamonante tenemos *"la reveladora*" o *"la gobernante"*[507] que nos confirmaría la veracidad de los datos expresados por los cronistas y nos encaminaría en el sentido que ya hemos expresado, que estas mujeres ejercían también el poder político, o al menos una de ellas.

No obstante, vamos a centrarnos en el aspecto religioso que es uno de los principales objetivos de estudio de este trabajo. Si examinamos la forma por la cual estas mujeres pudieron caer en estados de trance a la hora de efectuar sus vaticinios, cabe la posibilidad de que se tratase de la misma que, como ya apuntamos para Gran Canaria, emplean hoy día para "hablar" con los espíritus las actuales tribus bereberes, sobre todo si tenemos en cuenta la relación madre-hija que sugiere una línea de descendencia o linaje similar a la de estas tribus y que también parece apuntarse en otras islas, como es el caso de la Gomera o de La Palma (este último caso con un matiz especial que ya estudiaremos en su momento).

En este sentido, resulta interesante el concepto que tienen los tuareg con respecto a la posesión por los espíritus a la que ven como parte de una herencia matrilineal, es decir que pasa de madre a hija por medio de la leche materna (RASMUSSEN, S. J. 1998:160). La "inspiración" divina como forma de contacto es algo que ya señaló Ibn Khaldoun, en el siglo XIV, al hablar de las

[507] Cabrera Pérez, J.C. *op. cit*., 1996, p. 414, nota 55. El autor cita toda la bibliografía que hace alusión a estas traducciones.

mujeres de Ghomara - autor al que tendremos ocasión de examinar cuando realicemos el análisis de la isla de la Gomera. Este tipo de actuaciones se repite en otro autor, León el Africano en el siglo XVI, al comentar la frecuencia con que las mujeres de Berbería caen en estos estados, que para las gentes de la época reflejan situaciones de posesión pero que él relaciona con la enfermedad de la epilepsia (EL AFRICANO, L. [1588]1999:42)[508]. Precisamente serían los brujos y las personas que padecen fuertes ataques nerviosos -¿epilépticos quizás?- quienes tienen la capacidad de ver a los espíritus como ha señalado M. Ibn Azzuz Hakim al estudiar las tradiciones de los Ghomara (IBN AZZUZ HAKIM, M. 1960:80).

Apenas poseemos más datos o indicios para averiguar de qué manera se podrían alcanzar esos estados de trance, claramente inducidos, pero actualmente no disponemos de más información. Quizás pudieran provocarse en ceremonias de ayuno, cánticos o bailes que lo propiciaran, pero en estos momentos no deja de ser una suposición. Lo que sí parece claro es que llegaban a ese estado y que éste no debía ser espontáneo, con lo cual debían inducirlo de alguna forma. Lo que no podemos afirmar es cómo.

Por último, queremos comentar también, con respecto a las adivinaciones de estas mujeres, que algunas de ellas fueron claves para la

[508] A pesar de relacionarse con esta enfermedad no debemos olvidar que este tipo de manifestaciones tiene vital importancia en numerosas poblaciones de corte animista por ser un medio por el cual los espíritus o los dioses se manifiestan a la humanidad, siendo en muchos casos considerada una persona de rango privilegiado aquélla que sufre sus consecuencias e incluso en algunas sociedades es evidencia indiscutible para que dicha persona se convierta en un chamán.

conquista de la isla, especialmente la que hacía alusión a la llegada de gentes extranjeras:

> *"Refieren los que toscamente recogieron algunas cosas de estos bárbaros, que la fatídica Tibiabín fue causa de que los isleños no hicieran mucha defensa y que se dejaran bautizar fácilmente. Porque dicen que, antes de la llegada de los cristianos, el demonio había inducido a la gente a que pensasen darse muerte desesperadamente, y de aquella mujer, movida por el verdadero espíritu de Dios, les hizo abandonar aquella intención, con decirles que pronto vendría gente forastera, la cual les daría consejo de lo que tendrían que hacer, y los libraría de la muerte, haciéndolos para siempre alegres, contentos e inmortales; y ellos conmovidos por su autoridad (que entre ellos era muy grande), se detuvieron, con el deseo que tenían de la gente forastera. Y después de llegados los cristianos, entendiendo ellos de TibiabIn que aquellos eran los verdaderos amigos y consejeros desde tanto tiempo esperados, se rindieron de buena gana, recibiendo el bautismo del obispo y de otros sacerdotes que éste traía consigo; y la primera de todos fue Tibiabín, quien después fue mujer de mucha penitencia y de vida verdaderamente cristiana"* (TORRIANI, L. [1592] 1978:81)[509].

[509] También en ABREU GALINDO, J. *op. cit*., [1602] 1977, p. 68. Éste último autor sólo añade el dato de que vendrían por mar, pero lo narra de una forma más escueta.

Este tipo de adivinaciones han sido interpretadas de muy diversas formas desde poco después de la Conquista; bien como justificación de la misma o como aceptación de este hecho; o bien como si fueran mitos y leyendas del mundo aborigen en relación con las almas de sus antepasados o los espíritus en general. El hecho de que los cronistas normandos no recogieran datos coetáneos de estas mujeres plantea algunas dudas, pero no hay que olvidar que ello hubiera supuesto una pérdida de prestigio para los normandos ya que la conquista hubiera estado subordinada a la intervención de estas mujeres y a la falta de lucha del pueblo majorero. Es conocido el hecho de que los dos cronistas de *Le Canarien*, Bontier y Le Verrier, se esforzaron en ensalzar a los dos protagonistas franceses, Jean de Béthencourt y Gadifer de la Salle, a veces a favor de uno y otras a favor del otro. Por tanto no sería de extrañar que los cronistas posteriores, con una menor implicación en el hecho, sí hicieran alusión a estas mujeres que permanecerían vivas en la memoria de los descendientes aborígenes.

Si aceptásemos que estas mujeres tuvieran la capacidad de adivinar la llegada de otros pueblos deberíamos suponer que serían capaces de intuir, al menos, lo que esto podría suponer para su pueblo y las consecuencias que de ello se derivarían. Sería lógico, también, que intentaran evitar un mayor derramamiento de sangre. Este hecho sería igualmente aplicable casi al resto de las islas, sin olvidar que las islas ya estaban siendo visitadas, aunque esporádicamente, desde tiempo atrás.

6.2.3. LANZAROTE.

Esta isla parece ser la más compleja de las siete a la hora de abordar la cuestión de la presencia de adivinos, chamanes o profetas ya que los datos que hacen referencia a algún personaje que pudiera ser considerado como tal, se limitan a la existencia de una "vieja" que ayuda a la joven princesa Ico. La historia de esta princesa nos ha sido transmitida por J. Abreu Galindo y es la siguiente:

> *"Reinando en Castilla el rey don Juan el primero, hijo del rey don Enrique segundo, trayendo guerra con el rey de Portugal y el duque de Alencastre de Inglaterra sobre el señorío de Castilla, que decía el duque de Alencastre pertenecerle, por estar casado con doña Constanza, hija mayor del rey don Pedro, hizo el rey don Juan una armada por la mar, de ciertos navíos, y puso por capitán de ellos, a un caballero vizcaíno que se decía Martín Ruiz de Avendaño; el cual corría toda la costa de Galicia y Inglaterra, que sería año de mil y trescientos y setenta y siete, poco más o menos. El cual, navegando, le dio temporal que les hizo arribar a Lanzarote, y tomó puerto. Y salió el capitán y gente en tierra, y los isleños lo recibieron de paz y le dieron refrescos de lo que en la tierra había de carne y leche y queso para refresco de su armada. Y fue aposentado en la casa del rey, que se decía Zonzamas.*

Tenía este rey una mujer, llamada Fayna, en quien hubo Martín Ruiz de Avendaño una hija, que llamaron Ico, en este acogimiento y hospedaje; la cual Ico fue muy hermosa y blanca: siendo todas las demás isleñas morena, ella sola había salido muy blanca. Esta Ico casó con Guanarame, rey que fue de aquella isla, por muerte de un hermano suyo llamado Tinguanfaya, que fue el que prendió el armada de Hernán Peraza. Tuvo Guanarame en Ico a Guadarfía.

Muerto Guanarame, hubo disensiones entre los naturales isleños, diciendo que Ico no era noble Gayre, por ser hija de extranjero, y no de Zonzamas. Sobre esto entraron en consulta, que Ico entrase con tres criadas suyas villanas en la casa del rey Zonzamas, y que a todas cuatro se les diese humo, y que, si Ico era noble, no moriría; y, si extranjera, sí.

Había en Lanzarote una vieja, la cual aconsejó a Ico que llevase una esponja mojada en agua, escondida; y, cuando diesen humo, se la pusiese en la boca y respirase ella. Hízolo así; y, dándoles humo en un aposento encerradas valiose Ico de la esponja, y hallaronla viva, y a las tres villanas ahogadas. Sacaron a Ico con gran honra y contento, y alzaron por rey a Guadarfía; y este fue el que halló Juan de Betancur al tiempo de la primera venida a esta isla." (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977:61-62).

Esta historia ha sido siempre objeto de muchas dudas debido a sus abundantes errores, tanto cronológicos[510], como de parentesco, pues, para algunos autores, Guadarfía sería hermano de Ico y no su hijo (PÉREZ SAAVEDRA, F. 1995:211-213)[511]. Sin embargo, al margen de estas imprecisiones se da como cierta la historia de fondo, especialmente en lo que se refiere a la necesidad que tenían los aborígenes lanzaroteños de comprobar la legitimidad de la princesa Ico. Este tema, que está relacionado con la herencia matrilineal vigente en la isla, ha sido estudiado por numerosos autores.

En lo que se refiere al tema que estamos desarrollando, nos llama poderosamente la atención la presencia de esa anciana que se presta a ayudar a la joven princesa sin que sepamos que motivo tendría para ello.

Ico, obviamente, sobrevivió a la prueba mientras las compañeras murieron, pero debemos preguntarnos por el papel de esa mujer que aconseja a la princesa. Resulta evidente que no pudo ser una mujer cualquiera, dado que podía, como mínimo, acercarse a la princesa, al parecer sin restricción alguna. Además, posee un conocimiento adquirido por la experiencia del tiempo, es una anciana. Si en verdad fue un método conocido para coger pardelas por los cazadores como planteó J. Álvarez Delgado (ÁLVAREZ

[510] A. Cioranescu en su edición crítica de la obra de J. Abreu Galindo explica que Juan primero no sería rey de Castilla hasta 1379 y que la guerra con el duque de Alencantre o Lancaster empezó en 1381 y que la acción o mejor inacción de Avendaño contra los ingleses consta documentalmente hacia 1405, precisando que no podía ser abuelo de Guadarfía que fue contemporáneo de Béthencourt que conquistó la isla en 1402. A. Cioranescu, nota 21, en ABREU GALINDO, J. *op cit*., [1602] 1977, p. 61.

[511] Este autor considera que es probable que para la mentalidad religiosa del franciscano J. Abreu Galindo el matrimonio entre dos hermanos fuera considerado antinatural.

DELGADO, J. 1957:33), ¿cómo es posible que no fuese conocido por el resto de la población? Pregunta que nos lleva a pensar que, posiblemente, la mujer no fuese, evidentemente, una mujer común sino al contrario, que pudiera tener determinadas características que la hiciera portadora de determinados "conocimientos", que la princesa no tenía. El hecho de que sea una mujer mayor o anciana, la que le ofrece el secreto para sobrevivir a la prueba y que Ico lo acepte sin reservas, evidencia una confianza en este personaje. Dado que Ico debe someterse a la prueba para demostrar la legitimidad de su alto rango y que obedece a esta anciana, se podría pensar que ésta pudo haber gozado de un papel relevante dentro de la sociedad lanzaroteña, similar al que tenían las ya comentadas para Gran Canaria y Fuerteventura. Sin embargo, los datos son muy escasos y más que nada, podríamos decir que se trata de un indicio de lo que nos resulta mucho más claro en las otras islas; máxime si tenemos en cuenta el hecho de que no se menciona otra figura que pudiera tener o representar una autoridad espiritual o religiosa. Sí se citan, sin embargo, la existencia de unas construcciones consideradas templos por los cronistas y que describían como:

> "*Tenían los de Lançarote y Fuerteventura unos lugares o cuebas a modo de templos, onde hacían sacrificios o agüeros según Juan de Leberriel, onde haciendo humo de ciertas cosas de comer, que eran de los diesmos, quemándolos tomaban agüero en lo que habían de emprender mirando a el jumo…*" (GÓMEZ ESCUDERO, P. en MORALES PADRÓN, F. 1993:439).

Lógicamente, podemos deducir que alguien estaría encargado de llevar a cabo estos rituales, uno de los cuales como hemos visto es el de hacer agüeros, es decir, adivinaciones. Pudiera ser que en esta isla, como en las anteriores, fuese una mujer mayor quien tuviese la capacidad de contactar con los espíritus y conocer su voluntad:

> *"... i dicen que llamaban a los majos que eran los spíritus de sus antepasados que andaban por los mares i venían allí a darles aviso quando los llamaban, i estos i todos los isleños llamaban encantados, i dicen que los veían en forma de nubecitas a la orilla de el mar, los días maiores del el año, cuando hacían grandes fiestas, aunque fuesen entre enemigos, i veíanlos a la madrugada el día de el maior apartamento del sol en el signo de Cáncer, que a nosotros corresponde el día de San Juan Bautista."* (GÓMEZ ESCUDERO, P. en MORALES PADRÓN, F. 1993:439).

Por otro lado, parece obvia la importancia que el humo tuvo para estas poblaciones dado que resulta un elemento esclarecedor para averiguar si la princesa era de estirpe legítima o no y es también mediante el humo como se pueden realizar los agüeros. Lo cierto es que, si el humo debía decidir cuál iba a ser el destino de alguien, esta anciana sabía como sobrevivir a él y el resto parece que no. Lo que no podemos asegurar es que fuera la encargada de "leer" en el humo, aunque da la impresión de que lo domina. Por alguna razón,

ella consideró importante salvar a Ico de la pena que le había sido impuesta por el grupo, burlando así, podríamos decirlo, la ley.

6.2.4. TENERIFE.

En esta isla tradicionalmente se ha vinculado la figura del adivino o chamán, para nosotros, al *guañameñe*, personaje masculino que aparece mencionado desde los primeros momentos, mientras que apenas existen datos referentes a mujeres santas quedando, básicamente, su actuación dentro del campo de la hipótesis, como ya señaló A. Tejera Gaspar (TEJERA GASPAR, A. 1988:35). Sin embargo, también queremos apuntar el dato de que, a diferencia de Gran Canaria donde las harimaguadas son una institución o de Fuerteventura donde la presencia de dos mujeres que son madre e hija señala una posible herencia familiar, en el caso de Tenerife tenemos que, el término *guañameñe,* puede ser en realidad la denominación del cargo de adivino o persona que desempeñe este tipo de funciones ya que, al estar la isla dividida en nueve menceyatos o bandos, independientes entre sí, parece que existieron varios. Es probable que la configuración política de la isla propiciase la multiplicación de estos personajes que aparecen citados, también, como consejeros de los menceyes. La ausencia de alusiones en las crónicas a un personaje religioso que fuera respetado por todos y estuviera por encima de la fragmentación política así parece evidenciarlo.

Las primeras noticias acerca de este personaje aparecen en la crónica de P. Gómez Escudero. En ella los soldados de Alonso Fernández de Lugo apresan a una mujer que les informa del conocimiento de su llegada, debido a una profecía que indicaba que "…*assí lo dexo dicho un guañame o brujo."* (GÓMEZ ESCUDERO, P. en MORALES PADRÓN, F. 1993:444). Ello implica la confianza en las profecías de estos individuos, los cuales han sido señalados como guardianes de los mitos y relatos que conforman la comunidad y cuya influencia puede deducirse, por otro lado, de la razón esgrimida por el fraile A. Espinosa para explicar por qué ellos recelaban de los extranjeros ya que:

> "*…había entre los gentiles un profeta o adivino, que también decían ser un zahorí, al cual llamaban guañameñe, que profetizaba las cosas venideras, y éste les había dicho que habían de venir dentro de unos pájaros negros (…) unas gentes blancas por la mar, y habían de enseñorear la isla."* (ESPINOSA, A. [1594] 1980:58-59)[512].

Una visión diferente nos ofrece el poeta A. de Viana que lo sitúa como un personaje al cual se le tiene en estima por sus vaticinios, aunque, por otro lado, este motivo no sea suficiente para mantenerlo con vida pues el Mencey de Taoro, Bencomo, ordena su muerte al oír las malas noticias que este individuo le trae. Si existiera un solo adivino para todos los menceyatos es poco probable que un solo mencey decidiera sobre su vida, pues eso supondría un enfrentamiento con los otros. También da la impresión de que su posición era

[512] También en NUÑEZ DE LA PEÑA, I. *Conquista y antigüedades de las islas de la Gran Canaria y su descripción*. [1676] 1994, I, XVI, 116.

menos relevante que la de sus colegas de las islas orientales, pues un fallo en sus predicciones los podía situar en una situación peligrosa, como puede deducirse de lo dicho anteriormente y de la siguiente disposición del dicho Mencey:

> *"Y mando que, de oy más, no sea creydo*
> *agorero ninguno, sea escarmiento*
> *para los que lo fueren, el castigo*
> *que hago en este loco a quien maldigo."*
> (VIANA, A. [1604] 1968:75).

Aunque las fuentes escritas no nos aporten datos acerca del número concreto de estos individuos y, pese a que pueda parecer que sólo fue uno, la idea que se desprende del párrafo anterior, creemos que vendría a apoyar la propuesta de A. Tejera Gaspar por la cual podría ser que la palabra Guañameñe no se refiriera solo a un individuo, sino que por el contrario fuera un término genérico para esta clase de personas (TEJERA GASPAR, A. 1988:36), como ya hemos señalado anteriormente. La existencia de varios de estos personajes también vendría reforzada por los datos aportados en las crónicas de F. López de Ulloa y la versión conocida por Ovetense. En ambas la referencia es la misma, salvo en la ortografía, y se nos habla de la existencia de:

"…algunos doctores entre ellos que dificultavan cómo Dios, si havía hecho el mundo y los cielos y los hombres, cómo havía de naçer y parirlo una muger..." (LÓPEZ DE ULLOA, F. en MORALES PADRÓN, F. 1993:328)[513]

Aunque de una forma un tanto confusa, como se puede observar, los textos simplemente identifican a un grupo de personas que a modo de "doctores" o lo que es lo mismo, especialistas con capacidad suficiente para discutir sobre temas del mundo de las creencias, opinan y discuten en torno a estas materias, individuos que para A. Tejera Gaspar serían aquellos que guardasen las historias, tradiciones y mitos siendo además los encargados de transmitirlas al resto de los habitantes (TEJERA GASPAR, A. 1988:36).

Nos ayuda también en este sentido lo aportado por T. Marín de Cubas cuando señala que:

"…cada rey tenía seis capitanes llamados zigoñi, y cuatro guañamos o concejeros eran a modo de brujos que barruntaban futuros contingentes o cosas apartadas" (MARÍN DE CUBAS, T. [1694] 1993:20)[514].

[513] Crónica OVETENSE en MORALES PADRÓN, F. *op. cit*., 1993, p.168.
[514] El mismo autor señala la presencia *de "cuatro faisajes o consejeros, y seis capitanes*" para Gran Canaria, posiblemente un error al redactar la obra dado que ésta última solamente tenía dos faicanes, uno por cada demarcación territorial (JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J.J. 1990:177).

El vínculo con la autoridad que se desprende del párrafo anterior podría emparentar al guañameñe o bien con el linaje del Mencey a semejanza de lo que ocurrió en la isla de Gran Canaria con el faicán, como sugiere A. Tejera Gaspar (TEJERA GASPAR, A. 1988:36), lógicamente salvando las distancias entre ambos ejemplos; o bien perteneciente a la nobleza.

Igual que sucede con las designaciones del faicán, en este caso también parece existir una cierta dificultad entre los propios cronistas para asignar una traducción o un nombre equivalente a los conocidos de su lenguaje común. De esta forma se le nombra como adivino, brujo e incluso zahorí, indicándonos que no supieron asignar una correcta definición a este personaje. En este caso nada se nos dice de la forma de actuar de esta persona o personas salvo que empleaban la adivinación, siendo T. Marín de Cubas el único autor que manifiesta que este personaje hablaba con el diablo (MARÍN DE CUBAS, T. [1694] 1986:245). Si examinamos la palabra zahorí vemos que se trata de una palabra de origen árabe, que designa precisamente a una persona capaz de adivinar aquello que está oculto, especialmente aguas subterráneas, y que se encuentra en el mundo bereber bajo el término de *zuhri,* tratándose en este caso de una persona con dicha virtud, al tener la palma de la mano izquierda atravesada por una sola línea, relacionándose este tipo de actuaciones con los Suasa del sur de Marruecos, antiguos habitantes de la región de Gumara (IBN AZZUZ HAKIM, M. 1960:82). La alusión, a que hablaba con el diablo, recuerda a la de Tibiabín y Tamonante en Fuerteventura que hablaban con el demonio, lo cual nos confirmaría que eran capaces de conectar con los espíritus, dioses

o entidades que los observadores cristianos siempre asociaban al diablo o lo consideraban brujería, puesto que no eran manifestaciones del Dios que ellos conocían. El problema sería, como en las otras islas, qué método emplearían para conectar con este “diablo” del que hablaban los cristianos.

En cuanto a la actuación de la mujer, una de las pocas referencias que tenemos, ya de época tardía y relacionada con los sucesos de la aparición de la imagen de la Virgen de la Candelaria, nos viene dada por el franciscano J. Abreu Galindo:

> *“…por lo cual los naturales y sus reyes de la isla dieron un hombre y una mujer como santeros, que tuviesen cuenta de limpiar y servir a esta imagen.”* (ABREU GALINDO, J. [1602], 1977:305).

De lo expresado por el fraile se desprende que existían también en la isla mujeres que él denominaba “santeras”. Aunque el dato es muy escueto indica que existieron mujeres también con una cierta aureola religiosa y que estaban destinados al servicio de la Virgen de Candelaria. Podría ser que entre los distintos menceyatos algunos tuvieran mujeres al frente de las cuestiones espirituales o adivinatorias y otros a hombres. Lo cierto es que J. Abreu Galindo cita a un hombre y a una mujer “santeros” sin distinciones de rango o de autoridad, como iguales; o sea, que más de uno y tendrían la misma autoridad. Por otra parte, tenemos también otro texto que nos amplía un poco más qué labores podrían ejercer estas mujeres santeras:

"Acostumbraban (…) cuando alguna criatura nacía, llamar a una mujer que lo tenía por oficio y ésta echaba agua sobre la cabeza de la criatura; y aquella tal mujer contraía parentesco con los padres de la criatura, de suerte que no era lícito casarse con ella, ni tratarla deshonestamente." (ESPINOSA, A. [1594] 1980:35)[515].

El texto anterior no parece que esté haciendo alusión a una simple comadrona, ya que indica que se llama a esta mujer cuando ya ha nacido el niño; da la sensación de que viene a realizar algún tipo de rito de limpieza o de acogida del neófito y que éste era el oficio de la señora[516]. Como indica A. Tejera Gaspar en el caso de la isla de Tenerife, es difícil establecer la frontera sobré qué rasgos de la religión son típicamente aborígenes y cuáles son cristianos, dado que el cristianismo penetró en la isla bastante antes de su conquista y el tiempo suficiente como para difuminar los límites entre ambos mundos espirituales (TEJERA GASPAR, A. 1988:3-5).

[515] También en VIANA, A. *op. cit*., [1604] 1968, p. 31-32; ABREU GALINDO, J. *op. cit*., [1602] 1977, p. 294; NUÑEZ DE LA PEÑA, I. *op. cit*., [1676] 1994, I, III.

[516] Para F. Pérez Saavedra el hecho de que estas mujeres lo tuvieran como oficio se debe al tabú de la sangre tan conocido en el mundo aborigen. Sin embargo, P. Gómez Escudero hablando de Gran Canaria cita que: *"A los niños recién nacidos echaban agua i lababan las cabecitas a modo de bautismo, i éstas eran mujeres buenas i vírgenes que eran las Marimaguadas, i decían que tenían parentesco con nuestros padrinos. No daban rasón de esta seremonia, i era en Canaria i Thenerife, mas no supimos de otras islas aunque los usos eran comunes"* (GÓMEZ ESCUDERO, P. en MORALES PADRÓN, F. 1993:438). Lo mismo cita, más o menos, T. Marín de Cubas quien señala su presencia para la isla de Gran Canaria relacionándolo con mujeres mayores de las harimaguadas, comentando que era su oficio (MARÍN DE CUBAS, T.A. [1694] 1986:258); uno más entre los ya comentados que tuvieron estas mujeres mayores harimaguadas. Si estos ritos los llevaban a cabo en, Gran Canaria, mujeres con unas cualidades especiales y un gran ascendente sobre la población es de suponer que en Tenerife, y probablemente en otras islas, fuera así también. También J. Álvarez Delgado comentaba la posibilidad de que tuviese un valor purificatorio (ÁLVAREZ DELGADO, J. 1945:30).

Por último, queremos señalar una leyenda recogida por C. de Arribas y Sánchez, a fines del s. XIX, de un anciano quien refiriéndole el origen del pueblo de Vilaflor, pone de manifiesto el posible papel destacado que la mujer pudo haber ejercido dentro de la sociedad guanche. Según la tradición, un antiguo noble que había perdido todas sus posesiones fue a parar a las cumbres de Vilaflor donde invocando a Guayota, se le aparece un fantasma que le indica siga su marcha. El isleño sigue su camino cuando le sale al paso una anciana que le indica el lugar por donde debe ir para encontrarse con la residencia de Guayota. Poco rato después se encuentra con tres bellas mujeres, que en realidad son las hijas de Guayota. Vilaflor, una de las hijas, le promete casarse con él, al tiempo que le advierte cómo salir airoso de los ardides en que su padre tratará de envolverlo. Al salir victorioso del trance, Guayota intentará matar a la pareja, pero ésta logrará engañarlo, primero transformándose Vilaflor en un árbol y, después, en agua, mientras que su esposo lo hace en un risco. Por último, ambos se transforman en gigantescos pinos, los conocidos hoy día como *Pino Gordo* y *Madre del Agua*, y en ese momento al no hallarlos, será la madre de Vilaflor quien lanzará una maldición por la que ambos jóvenes se habrían de olvidar el uno del otro[517]. Así, una vez vuelven a su forma humana ambos jóvenes no son capaces de reconocerse marchando Vilaflor hacia Adeje y quedándose el muchacho en Chasna. Sin embargo, al cabo de un año al intentar casarse con una bella muchacha:

[517] Sobre la relación entre el culto a la piedra, los árboles y las fuentes en el pasado prehispánico de las Islas v. BECERRA ROMERO, D. "Cultos religiosos canarios: tradiciones de la Antigüedad." *XIV Coloquios de Historia Canario-Americana, 2000*, pp. 518-529, 2002.

"…*entra dentro de la cueva donde estaban reunidos una esbelta joven, se pone en medio de todos cantando, silvando y de pronto se arrodilla y mira al techo de la gruta invocando o rezos o exorcismos que no comprenden, la miran creyéndola loca: debajo de su largo tamarco de pieles (especie de capa) traía un envoltorio de pedazos de lanudos de cuero de cabra en forma de una persona y fijando su vista en el novio que iba a casarse y golpeándole con el citado envoltorio en forma de muñeco le dice: ¿te acuerdas del gánigo (jarro) de agua que mi padre te ordenó sacaras de la vasija grande – a lo que él respondió- ¡No! A cuya respuesta la joven menudeaba de lo lindo los golpes con el muñeco*" (DE ARRIBAS Y SÁNCHEZ, C. 1993:136).

El joven acabará por recobrar la memoria y recordar todos los acontecimientos, regresando junto a su amada.

La descripción de los poderes de Vilaflor, así como su capacidad para ejercer actividades como la expulsión de los malos espíritus o el claro exorcismo que refleja el texto, recuerda mucho a las capacidades que en el mundo bereber poseen las mujeres, pues, por lo general este tipo de actividades cae dentro de sus dominios. Ello nos lleva a pensar, además por otros datos -como la relación entre los elementos de la naturaleza que cita el texto- que aunque se trate de una leyenda, como mínimo de comienzos del s. XIX, parte de los elementos que narra bien podrían pertenecer al ámbito

aborigen. Si ello fuera así, el papel de la mujer dentro de la sociedad aborigen de Tenerife podría haber sido mucho más importante y activo de lo que las crónicas nos han legado.

6.2.5. LA GOMERA.

Para la isla colombina las noticias que tenemos son relativamente abundantes, aunque en algún punto, como ya señaló A. Cioranescu, quizá erróneas[518]. Las primeras referencias que tenemos arrancan probablemente de la crónica de L. Torriani, donde se hace mención a Eiunche como un personaje que puede predecir el futuro y que deja una leyenda similar a la del herreño Jone. Por otra parte, en un sentido muy distinto, J.F. Navarro Mederos opina que puede que alguno de estos personajes fuesen misioneros dejados en la isla con el objeto de favorecer el proceso de conquista (NAVARRO MEDEROS, J.F. 1992:199), con lo que nos encontraríamos con dificultades para distinguir qué rasgos de estos personajes serían aborígenes y cuáles serían cristianos, como hemos comentado en el caso de Tenerife:

> "*También tuvieron hombres fatídicos, que predecían lo que había de ocurrir; y entre éstos se menciona a uno llamado Eiunche, que les daba a entender que en el cielo había un Dios llamado Orahan, quien había hecho todas las cosas; y también decía que, después de su muerte, vendrían a la isla hombres nuevos, quienes les dirían a quién debían de adorar; y decían que el hombre velludo*

a quien adoraban, no era el verdadero Dios de los gomeros, sino su enemigo" (TORRIANI, L. [1592], 1978:204).

En una relación de la familia de los Gómez de Armas de Tenerife que se atribuye a J. Nuñez de la Peña, [1706-1707] se puede leer:

"...Juan Negrin, primero rei de armas de estas Islas de Canaria, de que fue natural de la dicha isla de la Gomera, que antes de conquistada y reduzidos sus naturales a la Ley Evangélica, se nombraba en su lengua Guagune hijo de Miguan y nieto de Aguamuge, de los primeros y más principales naturales de aquella isla, que en memoria de su nombre el lugar donde tenían su morada lo tienen de montaña de Aguamuge y Corrales del Adevino, por haver este su agüelo adivinado la conquista de la isla y dado consejo que los que por mar vessen venir no les impidiesen la entrada, antes los recibiesen, tomasen todo lo que les mostrasen..." (DE LA ROSA OLIVERA, L. 1960:200).

Por su parte P. Agustín del Castillo nos aclara un poco más las funciones de este personaje repitiendo parte de los mismos datos del anterior autor. En este caso:

"...vajó de la montaña un hombre (a quien estimabamos más que a otro en esta isla, porque era el que componía todas las querellas que

[518] A. Cioranescu, nota 3, p. 204 en TORRIANI, L. *op. cit*., [1592] 1978.

por hurtos y otras cosas avía, y no consentía cosa que fuesse en daño de ninguno, y todos le obedecían y daban por lo que disponía y ordenaba, y porque este hombre, que llamabam Miguan, era hijo de un adivino, su nombre Aguamuge, quien le dio regla para saber lo que avía de suceder) y dixo a muchos de aquel tiempo, cómo avían de venir, por el mar, gentes..." (AGUSTÍN DEL CASTILLO, P. [1739], 1960:205-206).

Igualmente en el recuerdo popular, constatado en la tradición oral y en la toponimia de algunas zonas como es el caso del Valle Gran Rey y más concretamente en Arure, se conservan nombres como "Montaña del adivino", "Cueva del adivino" o "Corral del adivino", que han permanecido en la memoria de sus habitantes (NAVARRO MEDEROS, J.F. 1992:198), lo que nos evidencia no sólo su existencia sino la trascendencia que estas personas debieron llegar a tener en su momento.

Lo que es indudable es la importancia de estos adivinos, que pervivieron en la memoria popular más que en ninguna otra isla, aunque aquí llame más la atención el hecho de que sean dinastías de hombres, pues ya comentamos el hecho de que entre los bereberes africanos les estaba prohibido. Como la mayor parte de los datos que disponemos corresponden a los momentos finales de la cultura aborigen, no podemos saber si siempre fue así. También hemos de tener en cuenta que no siempre pudo haber una hija que le sucediera y menos aún en una isla pequeña con poca población y sin

posibilidad de contactar por mar con otros lugares. J.F. Navarro Mederos habla de los Ghomara del Rif y de uno de sus sabios-adivinos, Hamin-Abou-Mohammed, mencionando también que éste estaba muy unido a su tía que era adivina y maga (NAVARRO MEDEROS, J.F. 1992:200). Este personaje, considerado como adivino y mago también por este autor, hace su aparición en el 925 d. de C. instalándose en una montaña cercana a la ciudad de Tetuán, Marruecos, desde la que ejerció su influencia entre numerosos ghomaras. Sin embargo, como señala I. Khaldoun (que es de quien se extrae la historia), era conocido como el falso profeta vinculado a su tía, conocida por Tabâit, Tanant o Taïfit, que sí era maga y adivina lo que nos señala una vez más a la mujer, más aún, dado que incluso su propia hermana, llamada Debou o Deddjou, se dedicaba también a la magia y la adivinación por lo que era requerida en caso de guerra o de sequía (KHALDOUN, I. 1854:144). El único dato que comenta Khaldoun y que nos parece un poco extraño, es el hecho de quienes ejercen la magia y la adivinación, son mujeres jóvenes, cuando incluso hoy en día son mujeres siempre mayores, lógico si tenemos en cuenta que la juventud no permite haber adquirido la experiencia necesaria para llevar a cabo estas tareas, según estos pueblos.

En La Gomera nos encontramos también un dato sobre una mujer llamada Aremoga, que nos ha transmitido G. Frutuoso, considerada como sabia y conocida posteriormente como Ana Sánchez del Valle Gran Rey a raíz de una endecha que le cantaban los isleños[519]:

[519] La endecha dice así: "*Ana Sánchez, Ana Sánchez,/flor del Valle de Gran Rey/ deseo tengo de cogerte,/mas más saludad tengo de verte;/flor del Valle del Vallete,/flor del Valle del Gran Rey*."

"… *un valle del llamado Gran Rey, el cual tenía una hija llamada Aremoga, que en su lengua vale Gomera o Gomeiroga, que es lo mismo que mujer sabia. Ésta dicen que cuando supo que otras gentes habían entrado en la isla, dijo a su padre: "Dios quiere ser con nosotros, pero tú no serás rey; vayamos a verlos para que te honren, y puedas darle obediencia, porque son hijos de Dios.*" (FRUTUOSO, G. [1590] 1964:140).

Para A. Tejera Gaspar esta mujer vendría a ser la equivalente en La Gomera de la hija del rey Ossiniso del Hierro, representando las mismas funciones de mediadora con la divinidad (TEJERA GASPAR, A. 1996:47) y, como ya nosotros hemos visto, en otras islas también se las conoce por el nombre de "mujer sabia". Algunos autores cuestionan la información de este cronista, pero lo que sí parece cierto es que su papel y su profecía es muy semejante al de las otras mujeres de las demás islas; la situarían dentro del grupo con capacidades visionarias y, probablemente, dentro de las funciones ceremoniales. Lo que no deja lugar a dudas es la influencia que parece ejercer su voz al "aconsejar" a su padre la rendición de la isla y el hecho de que éste le haga caso, un posible indicador del reconocimiento de la veracidad de sus predicciones.

(FRUTUOSO, G. [1590] 1964:145). Al ser una traducción del portugués, donde dice "saludad" debe decir "soledad". V. nota 50 en la misma p. 145.

Efectivamente, entre los Ghomara en el siglo XIV, como señala Ibn Khaldoun son las mujeres quienes obtienen estas capacidades mágicas: "…*elles ont le pouvoir, m´ont-ils dit, de s´attirer l´esprit de tel astre qu´il leur plaît, et, l´ayant dompté, elles s´incorporent avec lui; par ce moyen, elles agissent sur les êtres à leur fantaisie*" (KHALDOUN, I. 1854:144), lo que nos lleva a preguntarnos, como siempre, qué medios utilizaban para lograr primero contactar con estos espíritus y, segundo, cómo lo atraen. Sin que podamos afirmarlo, quizás el método empleado sea el mismo que se utiliza hoy día entre los bereberes que habitan en la República de Níger, fronteriza con Argelia, al cual ya hicimos referencia al estudiar la isla de Gran Canaria.

Por último, tenemos la figura de Pablo Hapalulu, según el franciscano J. Abreu Galindo[520], o Chapulapu, si seguimos a T. Marín de Cubas. Este personaje es un poco problemático ya que la tradición lo presenta como un adivino, aunque las crónicas no hablan de él como tal. Para J.F. Navarro Mederos la tradición oral y la toponimia lo confirma, dado que tradicionalmente se sitúa su lugar de residencia cerca de aquellas zonas que conservan las denominaciones anteriormente referidas (NAVARRO MEDEROS, J.F. 1992:198). Sin embargo, otros autores consideran que sólo se trata de un anciano sabio con poder de actuación o mediador entre conflictos (TEJERA GASPAR, A. 1996:59), debido precisamente a su avanzada edad -símbolo de status entre las culturas antiguas- dispondría de gran conocimiento y sabiduría. No obstante, como hemos comentado anteriormente para otras islas, es

[520] J. Abreu Galindo lo escribe también como Hupalapu o Hapalapu, encontrándonos que la más frecuente es la referida antes (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977:248-249).

precisamente esta condición de edad avanzada, al menos en la mujer, una de las más importantes a la hora de considerar que una persona estaba más capacitada para ejercer como chamán, adivino o sacerdote. No parece muy lógico que un solo anciano, en toda la isla, fuese el único considerado sabio por su experiencia y que, por tanto, estuviera en disposición de aconsejar y ser oído por los jefes de los cuatro bandos en que estaba dividida la isla, a no ser que fuese precisamente el más mayor de los jefes *"a quien los demás reverenciaban y tenían por padre*" (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977:248) y *"viejo, de autoridad entre ellos"* (MARÍN DE CUBAS, T. [1694], 1986:175). En este caso concreto, el dato que más nos ayuda para creer que este personaje sí fue un adivino es la tradición oral, con sus más y sus menos puesto que han pasado más de quinientos años, que sitúa su residencia cerca de los topónimos relacionados con la palabra adivino y que ha mantenido viva la idea de que lo fue.

6.2.6. LA PALMA.

Si para las otras islas la información que tenemos puede decirse que es más directa o al menos un poco más extensa, en el caso de ésta, como sucede con la isla de Lanzarote, es bastante más escasa. J. Pais Pais, haciendo referencia a la posible existencia de algún personaje que a modo de curandero conociera los efectos medicinales de las plantas, comenta que probablemente existieron personas que poseyeron dicho conocimiento y que éste se transmitió, sin género de duda, a través de las generaciones (PAIS PAIS, J.

1996:168 y 206). Nosotros entendemos que este personaje posiblemente ejercería además, como hemos venido comentando para las otras islas, como un chamán u hombre-medicina y no faltarían entre sus actuaciones la facultad de profetización o adivinación, tal y como se desprende de las referencias que hacen numerosos cronistas acerca de Ehedei, Chedey o Egeide respectivamente. De ellas se desprende que este personaje estaba vinculado, igualmente, al poder pues es nombrado como uno de los "capitanes", es decir uno de los jefes de los doce bandos de los que constaba la isla a la llegada de los conquistadores:

> *"...los nombres de los capitanes eran los siguientes: Ehedei, que fue también profeta y predecía las cosas futuras..."* (TORRIANI, L. [1592], 1978:224).

En este caso se especifica que este tal Eheide tiene capacidades de profeta y adivino, con lo cual nos confirma la existencia de este tipo de personajes, común a todas las islas y que está dotado de unas cualidades que los diferencia del resto de la población y les otorga un prestigio entre el grupo. Sin embargo, veremos también que J. Abreu Galindo y T. Marín de Cubas, aunque coinciden en señalarlo como jefe de un bando, nos precisan además que su padre fue un gran adivino, sin atribuirle a él dicha cualidad lo cual pudo deberse a una fama mucho mayor de su progenitor o quizás pudo haber una confusión de los cronistas y se tratase, como en las otras islas, de una estirpe familiar:

"*El segundo señorío fue el término de Tijuya, hasta la montaña llamada Tamanca; y de esta tierra era señor un palmero que se decía Chedey, hijo de un palmero señor de aquella tierra, en cuyo tiempo decían los palmeros antiguos que había derrétidose la montaña de Tacande, (…) y el que, según decían, había pronosticado la ruina de esta montaña, que era en aquel tiempo la más fértil y poblada de gente que había en esta isla de La Palma*" (ABREU GALINDO, J. [1602], 1977:267).

"…en el segundo término que es Tihuya, hasta Tamanca, estaba Egeide; fue su padre grande adivino y agorero que pronosticó muchas cosas por venir y las ruinas que había de hacer un volcán..." (MARÍN DE CUBAS, T. [1694] 1986:272-273).

No obstante, llama la atención el hecho de que sólo sea en esa parte de la isla donde se nombre a una persona capaz de realizar estos actos. De todas formas, tampoco se puede descartar el hecho de que en los otros bandos existieran personajes similares cuyos nombres o actividades no han llegado hasta nosotros, al igual que ya estuvimos comentándolo para el caso de la isla de Tenerife. Hemos de tener en cuenta que la isla de La Palma estaba dividida en doce demarcaciones, a menudo enfrentadas entre sí, y que probablemente funcionaran independientemente a todos los niveles. J. Abreu Galindo nos habla de la existencia de lugares de culto en cada una de ellas:

"*Eran estos palmeros idólatras; y cada capitán tenía en su término adonde iban a adorar, cuya adoración era de esta forma: Juntaban muchas piedras en un montón en pirámide, tan alto cuanto se pudiese tener la piedra suelta; y en los días que tenían situados para semejantes devociones suyas, venían todos allí, alrededor de aquel montón de piedra, y allí bailaban y cantaban endechas, y luchaban y hacían los demás ejercicios de holguras que usaban; y éstas eran sus fiestas de devoción*" (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977:270).

En algunos casos puede que fueran los capitanes quienes ejercieran a veces como jefes religiosos o bien otras personas; es difícil saber si todos tendrían la capacidad de adivinar o profetizar, lo normal es que los jefes religiosos de pequeñas sociedades tengan unas funciones determinadas: chamanes, brujos, adivinos. Sin embargo, carecemos de datos que nos ayuden a argumentar algo más en este sentido; quizás el motivo por el que el padre de Chedey o Egeide pervivió en la memoria, fuese precisamente porque su profecía sobre el volcán tendría un gran impacto entre la población, debido a los efectos espectaculares y devastadores que las erupciones volcánicas suelen provocar. Y éste parece que sería el caso.

Por lo que se refiere a la labor que pudo haber ejercido la mujer dentro de la sociedad palmera, en este sentido ya F. Pérez Saavedra señaló el posible

papel destacado o sobresaliente que pudo tener debido a sus notables cualidades guerreras. Destaca, especialmente, la participación de una de ellas, Francisca Gazmira o Palmesa, que tras ser capturada y cristianizada actúa como mediadora, con un papel de gran importancia, en la evangelización de la isla. Tras ser cautivada y llevada a Gran Canaria, a su regreso a La Palma, enviada por el Cabildo Catedralicio de Gran Canaria, consigue volver con cinco caudillos auaritas para su conversión (PÉREZ SAAVEDRA, F. 1989:146-147).

Pero ¿quién sería este personaje con tal poder de persuasión para lograr convencer a cinco caudillos para que abandonaran su isla y se cristianizasen?; ¿Qué características tendría? Pocos más datos hay sobre ella, pues, aunque en La Palma la mujer tenía un protagonismo mucho mayor que en el resto de las islas, incluso llegaron a ejercer el mando político y militar -según G.E. de Azurara *"decían que era reina de una parte de la isla*" (DE AZURARA G.E. [1448] 1998:47), lo cierto es que no nos han llegado datos sobre la presencia de mujeres que ejercieran como santeras, adivinas o chamanas. Sin embargo, su presencia en otras islas y el importante papel que jugaban las mujeres en la sociedad auarita, nos lleva a plantearnos su posible existencia también en esta isla.

La actuación de Francisca Gazmira y su poder "de convicción" frente a los capitanes, nos recuerda mucho a actuaciones intermediarias de Tibiabín en Fuerteventura; de Ana del Valle Gran Rey en La Gomera o la de la madre de las harimaguadas en Gran Canaria. Todas ejercieron un papel pacificador y su

autoridad o su intervención, evidentemente, parece ser que tuvo un gran peso dentro de su comunidad. Aunque en este caso concreto su finalidad pudiese ser convertir fieles al cristianismo lo que sí esta claro es que gozaba de una cierta reputación. Pese a la falta de datos, no creemos que La Palma fuera una excepción. Quizás la fragmentación política pudo haber contribuido a la falta de una gran figura religiosa, tanto masculina como femenina, o bien de ambas; aunque no debemos dejar de tener en cuenta que Francisca Gazmira no sólo consigue entrevistarse con cinco caudillos, sino que vayan con ella a Gran Canaria. Deberíamos concluir que: o bien tenía un gran poder de convicción, o bien una gran ascendencia sobre su pueblo, que hacía que éste confiara en su criterio, idea que también apuntó ya F. Pérez Saavedra (PÉREZ SAAVEDRA, F. 1989:147).

6.2.7. EL HIERRO.

Varios son los aspectos que nos llaman la atención sobre posibles actividades de naturaleza chamánica o adivinatoria dentro de la cultura herreña o bimbache. Por un lado, contamos con noticias que tenemos de un adivino, conocido bajo el nombre de Jone, que había pronosticado la llegada de los conquistadores, asunto que, como ya hemos visto, se repetía en casi todas las islas.

Por otro lado, un segundo aspecto nos viene señalado por el *Aranfaibo*, animal que vendría a representar el papel de intercesor con la divinidad en

caso de sequía y cuyo nombre viene a significar precisamente "*medianero*", según el propio fraile J. Abreu Galindo (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977:93). En este caso se trata de un cerdo o su representación zoomórfica dado que en el texto del franciscano, el primero en referirnos el hecho, no queda totalmente definido.

Por último, tenemos el episodio referido en la crónica de G. Frutuoso, donde se nos describe el incidente protagonizado por Juan Machín y los soldados que le acompañaban cuando, irrumpieron en "*un sacrificio público*" con cantos rituales e interrumpieron el estado de trance en el cual se encontraba la princesa Nasci. Este hecho es de gran importancia pues representa uno de los escasos rituales visto directamente por los conquistadores y nos aporta datos sobre cómo pudieron efectuarse. En realidad sería el único caso del que nos ha llegado una constatación de este tipo de ceremonias.

En el primer caso, en el adivino Jone, la importancia de este personaje nos viene dada, indudablemente, tanto por el efecto que teóricamente supusieron para la población herreña las palabras pronunciadas por él -igual que sucede en el caso de Tenerife- como por el hecho de que su cuerpo permaneciera aislado en una cueva al objeto de poder identificar la constatación de la profecía:

"...y, porque los huesos de Yone no se trocasen y se conociesen cuáles eran los huesos de Yone, los tenían aparte en una cueva, con mucho recato" (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977:93).

L. Torriani comenta, basándose en el Dr. Troya, que este hecho sucedió cien años antes de la llegada de J. de Béthencourt:

"…*hubo un tal Jone, quien, al tiempo de su muerte, predijo que, después que el mismo se hubiese vuelto cenizas, vendría desde lejos por mar, vestido de blanco, el verdadero eraoranhan, a quien debían de creer y de obedecer*" (TORRIANI, L. [1592] 1978:214).

Este personaje ha sido comparado con el mundo bereber norteafricano concretamente con el *agurram* o santón local, relacionándolo a su vez con el *Aranfaibo* que ahora veremos (TEJERA GASPAR, A. y GONZÁLEZ ANTÓN, R. 1987:47-48). Este hecho choca con lo que ya hemos comentado anteriormente, que la tradición bereber en el Norte de África impedía al hombre profetizar, aunque también señalamos que el medio insular y la evolución independiente que cada isla llevaría durante casi dos mil años, podría haber llevado al levantamiento u olvido de esta tradición. Asimismo, dijimos que en la mayoría de los casos se podía observar que hombres y mujeres se complementaban, pero que sin embargo, son estas últimas las que parecen predominar, entrar en trance y contactar con la divinidad o inducir a su pueblo a adoptar una determinada decisión.

Respecto al *Aranfaibo*, éste formaba parte de un ritual en el cual se llevaba a cabo la petición de la lluvia a sus dioses en caso de una prolongada sequía. Este acto tenía un carácter excepcional y se efectuaba siempre que hubiesen fallado los recursos cotidianos, tales como reunirse en un lugar llamado de Bentayca[521] donde, pensaban, estaban sus ídolos y allí tras permanecer tres días sin comer acompañados de los balidos de su ganado lloraban, gritaban y rogaban por la lluvia. Si efectivamente la lluvia no se presentaba al cabo del tiempo establecido, era entonces cuando se debia de acudir a la mediación del *Aranfaibo*. Pese a ello, este acto no lo realizaba cualquier individuo sino aquel que entre ellos era considerado santo, lo que nos indica la existencia, una vez más, de unas cualidades especiales en una persona concreta que era la encargada de acometer el ritual y que bien pudo haber sido, como señalamos antes, el adivino Jone en su momento, o alguien con características similares, en otros.

Por lo que se refiere al último aspecto, el del trance de la princesa, vemos que se relata de manera muy general cómo era la ceremonia. Así, se

[521] Para el fraile J. Abreu Galindo el lugar se identificaba con la denominación "Los Santillos de los Antiguos" (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977:90). Para D. Darias Padrón el sitio se localizaría donde hoy día llaman Bentegis, al Oeste de Valverde, en el barranco de Tejeleita (DARIAS Y PADRÓN, D. 1929:33) mientras que J. Álvarez Delgado lo situaba en el "Cercado de los Santillos", al Oeste de la montaña de Tembárgena, hacia el Sur de la isla (ÁLVAREZ DELGADO, J. 1947:31-37 y 163-164). A pesar de la diferencia en la situación del topónimo, es interesante el comentario que realiza M. Lorenzo Perera cuando describe que aunque ambos puntos no sean coincidentes en el espacio si lo son en cuanto a que se trata de zonas muy próximas a la zona alta de la isla, la más fértil y la que mayor vegetación tiene, posiblemente igual que durante la etapa prehispánica (LORENZO PERERA, M. 1982:849). Las últimas investigaciones llevadas a cabo en dicho entorno, por M.C. Jiménez Gómez revelan varias estaciones de grabados rupestres en el barranco de Tejeleita idea que viene a apoyar, según esta investigadora, la hipótesis ofrecida por D. Darias y Padrón, a lo que se suma la Cueva de la Polvora, lugar de gran importancia religiosa por haber sido empleada como primer templo cristiano después de la ocupación normanda, como posible lugar de hábitat del Aranfaybo (JIMÉNEZ GÓMEZ, M.C. 1991:160-162).

realizaban una serie de cantos y probablemente fuesen acompañados de toda una serie de gestos o movimientos corporales pues, según describe el cronista, los soldados estaban extrañados de ver la manera en como se llevaba a cabo el ritual:

> "*…y después de subido aquel primer valle (…) oyó muchas voces, las cuales escucharon él y sus compañeros que serían seis o siete, pareciéndoles que oían cantos, y así era, pues entonces el rey de la isla con todos sus súbditos estaban en un sacrificio público que ofrecian al estilo gentil. (…) y poco anduvieron que no viese lo que era; entonces estuvieron quedos, por no ser sentidos, extrañados de ver la manera como hacían su sacrificio*" (FRUTUOSO, G. [1590] 1964:132).

Por otra parte, sabemos que la figura que los conquistadores identifican como el rey, que respondía al nombre de Ossiniso[522]: *"…usaba mucho de estos sacrificios para que Dios les mostrase lo que había de ser de él y de su gente"* (FRUTUOSO, G. [1590] 1964:132). Lo que no nos aclara la crónica es la manera en la que se llevaba a cabo; ni si era él mismo quién contactaba con la divinidad para que ésta le expresase su voluntad. Tampoco aclara qué método utilizaría para contactar con el dios aunque pueda, en este caso, intuirse un poco. Cabe la posibilidad de que el rey simplemente interpretara lo visto durante el ritual, pues había profetizado ya la llegada de "*gentes santas*" que

[522] Para I. Reyes García, la traducción de su nombre sería "*el que razona (…) uno (que) hace razonamiento, juicio, examen u observación"* (REYES GARCÍA, I. 2000:131).

vendrían a sacar a todo su pueblo de las islas y llevarlos a otro lugar más agradable. Sin embargo, es la mujer quien cae en trance a la hora de realizar el ritual, y en este caso no una mujer cualquiera, sino la mismísima hija del rey:

> *"…lo cual viendo Juan Machín y los suyos dijeron: "a ellos, a ellos, cojamos algunos." Y aconteció que la hija del rey, que todavía estaba como suspensa y pasmada o transportada en el sacrificio (…) no se levantó*" (FRUTUOSO, G. [1590] 1964:132).

Esta diferenciación de papeles podría situarnos, como en casos anteriores, en una separación de actividades por sexos donde una vez más es la mujer quién posee la capacidad de poder contactar con otra realidad y un hombre quién interpretaría, para el grupo, la voluntad de los dioses o quien presidiría el acto, como parece que ocurría también en Gran Canaria con el faicán y la madre de las harimaguadas. En principio, la forma en la que esta "*princesa*" alcanzaba el trance parece ser que era a través de la danza y de la música, pues no disponemos de datos para afirmar que pudiera haber tomado algún tipo de planta, brebaje o sustancia pero es bastante probable que hubiera sido así, ya que parece que se encontraba en algún tipo de ceremonia especial y era la única persona que se hallaba en dicho estado, según nos relata el cronista. Si fuera solamente por la música, sería lógico que hubiera afectado al resto de los asistentes y que éstos se encontrasen también en trance, pero no fue así.

La importancia de este texto radica en que es el único que recoge este tipo de información en todo el archipiélago, pero quizás se deba solamente al hecho de que es la única ocasión en la que los conquistadores presenciaron la celebración de una ceremonia de este tipo. El resto de la información que disponemos, suele tener su origen en la transmisión oral de aborígenes o descendientes de éstos, con lo cual muchos datos pueden haberse perdido o tergiversado[523]. En estos últimos casos, normalmente cuentan que existían unas ceremonias que describían de forma genérica pero no cómo se llevaban a cabo, cómo se preparaban o qué pasos seguía el ritual. En este sentido, de padres a hijos pudo pasar la existencia de estas ceremonias, pero no todo su desarrollo. No debemos olvidar que en el campo también de las ideas y los rituales se sitúan los grabados rupestres, de los que los cronistas no dejaron ningún tipo de información sobre su existencia, pero que existen y su gran número y calidad están sobradamente documentados.

6.3. Los sonidos, las danzas y el ayuno. Otras formas de alcanzar estados de trance extático.

Popularmente se asocian los estados alterados de consciencia al consumo, casi exclusivo, de plantas y de hongos alucinógenos. Sin embargo, no es ésta la única vía para conseguirlos. Veremos a continuación otros

[523] En este sentido merece la pena señalar un pasaje de P. Gómez Escudero en el que destaca la poca fiabilidad con la que –a su entender- los españoles recogían los vocablos aborígenes "… *siempre controvertieron el nombre a las cosas i despreciaron sus vocablos, i quando se reparó para rastrearles sus costumbres por más extenso no hubo quien diera rasón de ello"* (GÓMEZ ESCUDERO, P. en MORALES PADRÓN, F. 1993:435).

caminos por los que los aborígenes podrían haberlos experimentados y, a través de ellos, contactar con sus dioses.

6.3.1. Los sonidos y las danzas.

Una de las formas más tradicionales de inducir estos estados alterados de consciencia ha sido y es a través de la música. Éste es un elemento que también puede emplearse como catalizador, tanto es así que en numerosas ceremonias de índole chamánica, forma parte de ellas como elemento indispensable para entrar en trance. Al igual que los movimientos corporales, la danza frenética, la meditación profunda o el ayuno prolongado, la música, mediante sonidos rítmicos y monótonos[524], puede llevar a alcanzar un estado alterado de consciencia donde se experimenten toda una serie de sensaciones que la persona define como *contacto con la divinidad*.

A. Neher[525] demostró, para muchos autores, que son los sonidos de baja frecuencia los que permiten que suceda esa reacción en el cerebro, produciéndose una alteración en la actividad eléctrica cerebral. W. G. Jilek y Ormestad tras estudiar con los Salish de Canadá, descubrieron, además, que en los sonidos producidos por los tambores que emplea este pueblo, son las ondas *Theta* del electroencefalograma, no las *Alpha* y *Beta*, las que

[524] GARCÍA, D. "La droga como elemento cultural." *Historia 16*, nº 133, 1987, p. 77; GONZÁLEZ WAGNER, C. *op. cit*., 1984, p. 31; ROUGET, G. *La musique et le transe,* 1990; FERICGLA, J.Mª. "La relación entre la música y el trance extático." *Música Oral del Sur*, nº 3, pp. 165-179, 1998.

[525] NEHER, A. "Auditory driving observed with scalp electrodes in normal subjects." *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, vol. 13, nº 3, pp. 449-451, 1961 y "A physiological explanation of unusual behaviour in ceremionies involving drums." *Human Biology*, vol. 34, nº 2, pp. 151-160, 1962, ambos citados en HARNER, M. *La senda del chamán*, 1987, p. 84.

predominan en el cerebro durante la fase trance[526]. J.Mª. Fericgla, a raíz de una investigación llevada a cabo con la ayahuasca entre el grupo étnico **Shuar** (Amazonas), también comprobó su mayor presencia en los momentos de trance[527]. Incluso en algunos momentos de la meditación Zen cuando se alcanza el trance, por parte de algunos maestros de cierta edad y larga experiencia, también aparecen dichas ondas (KASAMATSU, A. y HIRAI, T. 1990:585).

Sería el ritmo de percusión, junto a la resonancia del tambor, lo que permitiría la creación de un influjo hipnótico que llevaría al estado de trance, lo mismo que, probablemente, puede ser que suceda con las maracas (HARNER, M. 1987:84).

Sin embargo, estudios más recientes apuntan a la relación permanente, desde tiempos inmemoriables, entre la música y los estados de trance; en todas las culturas y con todo tipo de música:

> *"… desde el punto de vista de la antropología, no hay duda alguna que el principal elemento cultural relacionado con la música es la religión y dentro de ella la búsqueda de estados extáticos y de arrebatos emocionales"* (FERICGLA, J.Mª. 1998:168).

[526] JILEK, W. G. *Salish Indian mental health and culture change: psychohygienic and therapeutic aspects of the guardian spirit ceremonial*, 1974 citado en HARNER, M. *op. cit*., 1987, p. 84; TUBÍA, M. "Música, canto y danza" en POVEDA, J.Mª. (Dir.), 1997, pp. 171-172.
[527] FERICGLA J.Mª. *op. cit*., 1994, p. 305 y *op. cit*., 1997, p. 101.

El mismo autor considera que las ondas de baja frecuencia, aunque pudieran estar en relación física con los estados de trance, nunca podrían ser la causa de los mismos (*Ibid.* 172).

También recoge que R. Bastide considera que la música tiene una especial capacidad para estimular, en las personas, vivencias de tipo emocional dentro de una situación global y de acuerdo a los valores culturales de cada sujeto (*Ibid*. 173). En este sentido, el folklore de cada pueblo, su música tradicional ha sido siempre un catalizador de los sentimientos nacionalistas, como integrador cultural y elemento fundamental de arraigo a la cultura, a la tierra, a las raíces de cada individuo y de cada comunidad.

Pero quizás, una de las conclusiones más importantes que apunta el citado trabajo de J.Mª. Fericgla es que:

> *"La única certeza posible que soporta cualquier análisis, es la de que <u>no hay un ritmo ni una música específica en relación al trance, y que además tampoco existe una única expresión fenoménica del éxtasis</u>"* (*Ibid*. 174). (El subrayado es nuestro).

Por tanto, lo que sí podemos decir es que la música es un elemento fundamental a la hora de entrar en un proceso modificado de consciencia en el que los individuos creen establecer algún tipo de vínculo, contacto o enlace con la divinidad. Pero también sería esencial para mantener la conexión con la

realidad exterior y encontrar el camino de vuelta (*Ibid.* 176). Lógicamente, la interpretación que se le dé a este tipo de conexión irá, inexorablemente, unida a cada cultura.

De las investigaciones llevadas a cabo en las Islas relacionadas con la etapa prehispánica, no parece deducirse que hubiera elementos de sonido de percusión del tipo de los tambores, ya que, según L. Siemens Hernández, fueron desconocidos, dado que ni la arqueología, ni las crónicas han dejado constancia de su existencia[528]. Si los tambores son indispensables a la hora de conseguir el tipo de ondas *Theta,* de las que hablábamos anteriormente, evidentemente no podríamos decir que en las islas se pudiese conseguir así el estado de trance. Sin embargo, hay que considerar el hecho de que tanto la madera como las pieles, los elementos que suelen componer un tambor, no son precisamente los que más perduran o los más fácilmente localizables e identificables en una excavación. Quisiéramos mencionar también que C. G. Jung señaló que el ritmo repetitivo era uno de los caminos para encontrar la emotividad, por lo que J.Mª. Fericgla indicaba que:

> *"… cualquier tipo de música, pues, en principio debería ser adecuada para el trance místico tan sólo con que tenga un ritmo intenso y marcado y, efectivamente, muchas de las músicas usada entre los pueblos indígenas siberianos, amerindios, extremo-orientales o africanos son piezas de variada tesitura rítmica, pero*

[528] SIEMENS HERNÁNDEZ, L. "La música aborigen" en Millares Torres, A. *Historia General de las Islas Canarias,* Tomo I, 1977, p. 349 y *La música en Canarias,* 1977, p. 16.

que tienen en común su larga duración, su repetividad y monotonía que a menudo solo es rota por un in crescendo que conduce desde una pauta rítmica base, a la misma pauta pero acelerada. Además de ello y por razones físicas, podríamos añadir que el ritmo probablemente es mejor asimilado si es producido por instrumentos que den un sonido grave, con una frecuencia de 4 a 7 ondas/seg., pero ello no es indispensable" (FERICGLA, J.Mª. 1998:175).

Aunque A. de Viana nos comenta que conocieron en Tenerife calabazas secas con piedrecitas en su interior, tambores de drago, flautas de caña e incluso gaitas[529], estos elementos han sido desechados por L. Siemens Hernández, considerando que son instrumentos del mundo rural de la segunda mitad siglo XVI producto de un fenómeno de aculturación[530]. Proceso que, en este caso, parece que fue muy rápido.

No obstante, P. Gómez Escudero menciona para la isla de Gran Canaria -no para la isla de La Gomera como han querido ver otros autores- que:

"Tenían los Reyes casas de recreo i vosques, porque toda la isla era un jardín, toda poblada de palmas, porque de un lugar que llaman Tamarasaite quitamos mas de sesenta mil palmito i de otras partes infinitas, i de todo Telde i Arucas. En las casas de juegos iban

[529] VIANA, A. *op. cit*., [1604] 1968, p. 101; NUÑEZ DE LA PEÑA, I. *op. cit*., [1676] 1994, I, 4, 33.
[530] SIEMENS HERNÁNDEZ, L. "Instrumentos de sonido entre los habitantes prehispánicos de las Islas Canarias." *Anuario de Estudios Atlánticos* nº 15, 1969, p. 355; *op. cit*., a)1977, p. 349; *op. cit*., b)1977, p. 16.

los Reies i acistían a los vailes que los hacían con varas pintadas de dragos i zapateados i cabriolas, que eran diestrísimos. Cantaban canciones sentidas i lastimeras i repertían una cosa muchas ueces a modo de estriuillo, i esto usaban mejor los Gomeros porque oiendo cantar solían enterneserse y llorar si la cosa era trágica o lastimera. Después de los vailes, onde hacían ***zonzonetes con piedresuelas i tiestos de varro****, i [¿enseguida comían abundante?] mente de sus comidas, i un guisado / de carne i ajos siluestres a modo de cochifrito,…*" (GÓMEZ ESCUDERO, P. en MORALES PADRÓN, F. 1993:435).

El dato anterior indicaría un uso de instrumentos, al menos para esta isla. Además de lo expuesto, se ha señalado que la presencia de "collares sonoros" realizados con caracoles marinos, para las islas de La Palma y Lanzarote, podrían estar relacionados con danzas rituales (SIEMENS HERNÁNDEZ, L. 1977:350).

Para la isla de Tenerife, además de los collares mencionados -en este caso de cuentas de cerámica-, existen unas pequeñas espátulas de hueso en las que se han querido ver unas bramaderas o zumbaderas[531] para ritos iniciáticos, sin aportar más datos al respecto (SIEMENS HERNÁNDEZ, L. 1969:359-360).

Finalmente, tanto para Gran Canaria como para La Palma, L. Siemens Hernández defiende la idea de la existencia de *idiófonos* directos, es decir, de instrumentos de golpeo y entrechoque. En el primer caso se trataría de las ramas de árboles que los aborígenes llevaban para golpear el mar durante los ritos peticionarios de lluvia donde el agua actuaría como elemento pasivo y la rama como batiente, en tanto que para el segundo se basa en unos báculos de madera, cuya longitud no alcanza los sesenta centímetros, con un extremo curvo y la parte inferior en forma de mango. Al descartar su funcionalidad bélica, este investigador opina que su objetivo final fuera, con toda probabilidad, la obtención de sonido.

Con ello tenemos pruebas de la existencia de instrumentos destinados a producir música y que además se emplearían en danzas rituales. Lo cual nos llevaría a lo comentado anteriormente sobre la unión que tradicionalmente ha existido entre la música y la religión; o lo que es lo mismo, la música como un medio de "comulgar" con la divinidad. La utilización de la música para alcanzar estados alterados de consciencia que pudiesen llevar a la creación de la imaginería mental, expresada tanto en los motivos grabados como en los cerámicos es un tema más controvertido pero tampoco debería descartarse, pues lo importante no es la forma en la que se accedería al trance, sino alcanzarlo. La interpretación del mismo es algo que depende ya de cada grupo cultural y que, con culturas ya totalmente desaparecidas, es algo difícil de identificar. Lo que es cierto es que los motivos tanto de los grabados, como de

[531] Instrumento que se hace sonar girándolo, bien por encima de la cabeza, bien a un lado del cuerpo, emitiendo un sonido similar a un zumbido. También son conocidas como rombo, bull roarer, churinga o

la cerámica, las pinturas corporales, pintaderas, pinturas, etc., no corresponden a un ejercicio fútil, sino que, por el contrario, representan manifestaciones de unas creencias específicas de cada pueblo, común e identificable únicamente por el grupo al que pertenecen si dicha cultura ha desaparecido. Podemos saber que representan un código cultural, pero difícilmente podremos explicar con exactitud qué significaría [532].

Si bien la arqueología no ha podido verificar la presencia de elementos de percusión, en cierta medida, comunes a múltiples pueblos del planeta, sí que ha constatado la presencia de un posible útil empleado de esta forma, muy curioso y confirmado en todas las islas, nos referimos a los *litólofonos*, localizados también en otras zonas del mundo. En este caso se trata de rocas volcánicas de basalto de tipo monolítico que, como bien dice su nombre, produce un sonido característico al ser golpeadas, pudiendo oírse incluso a ciertas distancias. En algunos casos, se encuentran vinculados a grabados rupestres, presentes junto a ellos o en las cercanías, como son los yacimientos de Peña de Luis Cabrera, en Guitarra (Lanzarote), y Roque Mal Paso, en Arona (Tenerife). Esta asociación no deja de ser curiosa, más aún si tenemos en cuenta que hay datos que plantean que en el Paleolítico Superior aparecen asociados a pinturas rupestres en el interior de cuevas[533], lo que podría

---

tavoletta vibrante.

[532] BECERRA ROMERO, D., JORGE GODOY, S. y MORA CHINEA, C. *op. cit*., 2000.

[533] DAMS, L. "Preliminary findings at the "organ" sanctuary in the cave of Nerja, Malaga, Spain." *Oxford Journal of Archaeology*, vol. 3, nº 1, pp. 1-14, 1984; "Palaeolithic lithophones: descriptions and comparisons." *Oxford Journal of Archaeology*, vol. 4, nº 1, pp. 31-46, 1985; DAUVOIS, M. "Son et musique paléolithiques." *Les Dossiers de l´Archeologie*, nº 142, p. 11, 1989; DAUVOIS, M. y BOUTILLON, X. "Etudes acoustiques au Réseau Clastres: Salle des peintures et lithophones naturels." *Préhistoire Ariégeoise*, vol. 45, pp. 175-186, 1990; REZNIKOFF, I. y DAUVOIS, M. "La dimension

evidenciar –en el caso de algunas islas- la reiterada relación que existe en otros lugares entre este instrumento musical y una representación gráfica.

Su interpretación ha sido compleja siendo hasta la fecha relacionados con posibles lugares de culto, rituales mágicos, señales de advertencia e incluso como transmisor de mensajes[534]. Su estudio requiere una aproximación isla por isla, dado que se encuentran en medios diferentes, en ocasiones más alejados de los centros de población y en otros más cercanos; siendo muy difícil definir su posible uso sin una investigación adecuada de cada elemento sobre el terreno, pero sí quisiéramos dejar constancia de ello. Un estudio exhaustivo que incluyera su dispersión por las diferentes islas y su relación con las estaciones de grabados rupestres u otros contextos arqueológicos sería un trabajo sin duda muy interesante.

En lo que se refiere a las danzas, pocas son las noticias que nos ofrecen los distintos cronistas. L. Siemens Hernández las ha clasificado en tres grupos. Por un lado, danzas competitivas, quizás con algún sentido de tipo guerrero, que aparecen mayoritariamente presentes en Gran Canaria y La Palma[535]. En

---

sonore des grottes ornées." *Bulletin de la Societé Préhistorique Française*, vol. 85, nº 8, pp. 238-246, 1988, son algunos ejemplos bibliográficos sobre el tema.

[534] TEJERA GASPAR, A, BALBÍN BEHRMANN, R. y FERNÁNDEZ MIRANDA, M. "Los litófonos prehistóricos de Lanzarote y Tenerife. Estudio arqueológico." *Tabona*, nº VI, 1985-1987, pp. 281-282; ÁLVAREZ MARTÍNEZ, R. y SIEMENS HERNÁNDEZ, L. "La utilización litofónica de grandes rocas naturales por los habitantes prehistóricos de las Islas Canarias." *Tabona*, nº VI, 1985-1987, pp. 288-289; NAVARRO MEDEROS, J.F. *Los Gomeros. Una prehistoria insular*, 1992, pp. 153-154; GONZÁLEZ ORTEGA, M. "Hallazgos sobre la utilización litofónica de rocas naturales en Fuerteventura." *El Museo Canario*, nº XLIX, 1992-1994, p. 231; RODRÍGUEZ FLEITAS, A. "Hallazgo de un litófono en Gran Canaria." *El Museo Canario*, nº LVI-I, 1999, p. 27.

[535] "*El vaile era mui pulido i de gran quenta ; hacían un general torneo con unos palillos o varillas pintados de colorado con sangre de drago; havía en un circo o plaça redondo onde hacían otro en medio tenían un torreón i unos lo defendían i otros lo pugnaban, i los que alcansaban victoria tenían premios*" (SEDEÑO, A en MORALES PADRÓN, 1993:366) y "*Las armas con que peleaban eran varas tostadas,*

ellas, los participantes ejercitaban su habilidad con una serie de palos mostrando su destreza en el momento de su manejo. Aún hoy día pueden encontrarse lo que podrían ser danzas similares en ciertos grupos saharauis del continente africano donde, por lo general, suelen formar parte de ceremonias nupciales, aspecto que L. Siemens Hernández plantea que podría relacionarse con lo escrito por A. Sedeño para la isla de Gran Canaria (SIEMENS HERNÁNDEZ, L. 1977:23).

Por otro lado, un segundo tipo estaría conformado por danzas de carácter religioso o ritual, especialmente aquellas destinadas a las ceremonias piaculares peticionarias de lluvia; y, finalmente, el tercer tipo serían las danzas de tipo festivo (que estarían relacionadas con esas casas de recreo a las que aludíamos anteriormente para Gran Canaria) destinadas simplemente a la diversión (*Ibid*. 23-24).

Ahora bien, si nos acercamos y examinamos el mundo bereber, podremos observar la utilización de diversos instrumentos de percusión que acompañan a determinadas mujeres mayores, si bien varían según las regiones. Estas mujeres están especializadas en determinados ritos de trance y posesión y los utilizan durante las danzas rítmicas que se ejecutan, con objeto de poder conocer el remedio a una enfermedad grave concreta o el porvenir. Estas danzas sirven para alcanzar los estados de trance autoinducidos, a través del sonido rítmico y monótono de los tambores; las sacudidas hacia

---

las cuales llamaban mocas; y no dejaban de tener sus competencias y debates, de que para ofender y defender usaban" (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977:271); SIEMENS HERNÁNDEZ, L. *op. cit.*,

arriba y hacia abajo de la cabeza; la emisión de gritos agudos y los repetidos y continuos saltos que realizan. En el caso específico de la región de Kabylia, cuando se encuentra en estado de posesión, una cortina aísla a la profetisa del resto de los concurrentes (SERVIER, J. 1985:87-88).

En la isla del Hierro se han querido ver actitudes parecidas de trance autoinducidos fundamentándose en el capítulo referido a la captura de la hija del rey Ossiniso:

> "*…y después de subido aquel primer valle (…) oyó muchas voces, las cuales escucharon él y sus compañeros que serían seis o siete, pareciéndoles que oían cantos, y así era, pues entonces el rey de la isla con todos sus súbditos estaban en un sacrificio público que ofrecian al estilo gentil. (…) y poco anduvieron que no viese lo que era; (…) lo cual viendo Juan Machín y los suyos dijeron: "a ellos, a ellos, cojamos algunos." Y aconteció que la hija del rey, que todavía estaba como* ***suspensa y pasmada o transportada en el sacrificio*** *(…) no se levantó.*" (FRUTUOSO, G. [1590] 1964:132).

Este fragmento fue puesto en relación, por A. Tejera Gaspar y R. González Antón con las tradiciones de danzas extáticas autoinducidas del grupo bereber de los Aissauas (TEJERA GASPAR, A. y GONZÁLEZ ANTÓN, R. b) 1987:47), recogidas en el siglo XIX por M.E. de Amicis, durante las cuales realizan saltos, contorsiones, y gritos, seguida de la repetición sistemática y

---

1969, p. 357.

continua del nombre de *Allah*, acrecentadas por ayunos y los sonidos monótonos tanto de tambores, como de flautas y el ruido producido por el palmoteo de manos y pies, hasta caer al suelo exhaustos y sin conocimiento[536].

Además, reforzaban su argumento apuntando hacia un pasaje del fraile J. Abreu Galindo, en el cual se comenta la forma en que cantaban y bailaban los antiguos bimbaches. Sin embargo, como ya hemos comentado anteriormente, las citas de las crónicas no son siempre una relación detallada de los acontecimientos y puede que lo que más les impactara en ese momento fuera el estado en que se encontraba la princesa. En el caso herreño, solamente es la hija del rey la persona que aún se encontraría en el estado mencionado, frente a sus acompañantes que parecen no estarlo ya. Los conquistadores, por otro lado, no hacen comentario alguno sobre el carácter de dichas danzas.

Por último, quisiéramos señalar que L. Torriani para la isla del Hierro comenta: "… *bailaban cantando, porque no tenían otro instrumento; y creo que de allí tiene su origen el famoso baile canario*" (TORRIANI, L. [1592] 1978:212-213). No obstante, es difícil admitir que no conocieran ningún tipo de instrumento, máxime cuando ya hemos visto lo que señalaba P. Gómez Escudero y la existencia de éstos en todas las culturas, más o menos rudimentarios, desde los albores de la humanidad.

[536] DE AMICIS, M.E. "Le Maroc" *Le Tour du Monde,* 1879, pp. 164-166; KOLLER, P.A. *Los bereberes marroquíes,* 1952, p. 174.

6.3.2. El ayuno

Un último aspecto a destacar, dentro de este campo que venimos examinando, tiene una doble vertiente por un lado el ayuno humano (aunque parece que no fue general a todas las islas) y, por otro, el del ganado que tenía lugar en los llamados baladeros o bailaderos[537], presentes en la toponimia de algunas islas.

Una de las formas de iniciación chamánica más conocida es aquella que consiste en la búsqueda de visiones, empleando para ello diversos medios entre los cuales se encuentra el ayuno. Por ejemplo:

> "*Une jeune indien d´Amerique qui veut devenir chamane, ou qui sent appelé à tenir ce role, se rend dans un endroit isolé, souvent au bord d´une haute falaise ou dans une grotte. Il choisira fréquemment un site d´art rupestre, considéré comme une lieu adéquat pour recherche de vision. Le critère essentiel du lieu retenu est son isolement*" (CLOTTES; J y LEWIS-WILLIAMS, D. 1996:20).

[537] Ya S. Jiménez Sánchez planteó que el nombre de baladero, provenía de los balidos que el ganado realizaba durante el tiempo de abstinencia en espera de que sus ubres fueran ordeñadas (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, S. 1952:17-18). También y al menos para la isla de Gran Canaria y más concretamente en Telde, esta designación se remontaría como mínimo a 1570, fecha en la cual se puede encontrar en el testamento de Cristina Bañez, mujer de Alonso de Matos, cuya hacienda en dicho momento se llamaba "Baladero" (MILLARES CARLÓ, A. 1932:634). Con anterioridad J. Bethéncourt Alfonso y J. Álvarez Delgado había llamado la atención sobre este topónimo en Tenerife (BETHÉNCOURT ALFONSO, J. 1994; ÁLVAREZ DELGADO, J. 1945:25-26), donde esta denominación ya aparece en la obra de A. de Espinosa con el nombre de "baladero de las ovejas" (ESPINOSA, A. [1594] 1980:34). En El Hierro se encuentra "el Bailadero de las brujas", topónimo que también aparece en La Palma, junto a otros como "El Bailadero" o "Lomo del Bailadero" lo que hace pensar, según E. Martín Rodríguez, en prácticas

En Canarias los únicos datos que conocemos referentes a estos aspectos son los aportados por las diferentes crónicas de la Conquista. Por ellas sabemos que, al menos, en Tenerife, Gran Canaria y El Hierro se realizaban rituales relacionados con la lluvia durante los cuales los participantes llegaban a ayunar, presuntamente, hasta varios días en el primer caso, y, hasta tres en el mundo herreño. Por lo que se refiere a Tenerife no parece que se sucedieran actos de ayuno entre sus antiguos habitantes, al menos durante estos ritos. Sin embargo, en las otras islas sí y, al mismo tiempo, también el ganado les acompañaba en un intento de llamar la atención de la divinidad superior que se enternecería por el lamento de los animales y de sus gentes. Las noticias sobre estas prácticas nos han sido transmitidas por varios autores, legándonos cada uno de ellos su propia visión de los hechos, y han sido puestas en relación con antiguas tradiciones mediterráneas y, especialmente, del mundo bereber[538]. No obstante, y aunque existen similitudes en el sistema de intervención, éste no sigue el mismo proceso en las islas mencionadas, motivo por el cual nos acercaremos a ellas por separado.

Para la isla de Tenerife el fraile A. Espinosa comenta que los antiguos guanches:

---

rituales similares aunque los textos históricos no recojan ningún tipo de alusión a ello (MARTÍN RODRÍGUEZ, E. 1998:94-96).

[538] TEJERA GASPAR, A. *op. cit.*, b) 1988, p. 67; TEJERA GASPAR, A. y JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J. *op. cit.*, b)1990.

"*… cuando los temporales no acudían, y por la falta de agua no había yerba para los ganados, juntaban las ovejas en ciertos lugares que para esto estaban dedicados, que llamaban el baladero de las ovejas, e hincando una vara o lanza en el suelo, apartaban las crías de las ovejas y hacían estar las madres alderredor de la lanza, dando balidos; y con esta ceremonia entendían los naturales que Dios se aplacaba y oía el balido de las ovejas y les proveía de temporales.*"[539] (ESPINOSA, A. [1594] 1980:34).

De ello se desprende que no eran los habitantes de la isla quienes realizaban el sacrificio, sino más bien eran los animales quienes balaban para obtener el favor de la divinidad. G. Frutuoso nos explica un poco más este ritual, ahondando en la idea de que en esta isla son los animales y no las personas quienes realizaban estos actos:

"…cuando faltaba lluvia para sus sementeras y pastos y había una gran sequía, para rogar a Dios hacían procesiones, llevando los ganados a lugares espaciosos como plazas que tenían ya señalados para esto y que llamaban, y aún todavía hoy, bailaderos, y azuzando el ganado en torno como si trillasen en la era, le hacían dar tantas vueltas hasta que desvanecido el mismo ganado se echaba por el suelo; y hecho esto se iban con esperanza de la lluvia deseada…" (FRUTUOSO, G. [1590] 1964:105).

[539] También en VIANA, A. *op. cit*., [1604] 1968, p. 33 y NUÑEZ DE LA PEÑA, I. *op. cit*., [1676] 1994, I, III, 27.

En este caso queda claro que no eran los antiguos guanches, a diferencia de las otras islas, quienes ayunaban o realizaban otra actividad salvo la de conducir el ganado hasta el lugar sagrado. A pesar de que es bien conocido el efecto que puede causar un giro constante o el dar vueltas como medio de modificar la consciencia, como ya advirtió A. Weil[540], el comentario que hace G. Frutuoso indica que lo utilizaban en el ritual sólo para los animales. Ello no descarta que los emplearan en otros momentos e incluso que fuera utilizado por una persona concreta o grupo de personas, como por ejemplo el director o directores de los rituales. Para ello baste recordar las palabras de F. López de Ulloa cuando comenta la existencia de varios "doctores" con capacidad de discutir sobre temas relacionados con el mundo de las creencias, a los cuales ya hicimos referencia anteriormente. Incluso podría ser el propio guañameñe quien lo hiciera. El único autor que hace partícipe del ritual a los antiguos pobladores de la isla de Tenerife, que intervendrían también dando voces, es J. Abreu Galindo[541].

Por otra parte el texto del viajero inglés, de fines del S. XVI, E. Scory es bastante clarificador cuando comenta que este tipo de rituales no solamente se llevaba a cabo como rogativa para pedir las aguas, sino también en caso de exceso, para solicitar la parada de la misma[542]; señalando que son los gritos de

[540] WEIL, A. T. *The natural mind*. Boston, 1972 citado en FURST, P. *op. cit*., 1994, p. 32.
[541] "*Cuando habían menester agua o tenían alguna necesidad, tomaban las ovejas y cabras, y con ellas se juntaban todos, hombres y mujeres y niños en ciertas partes; y allí las tenían dando voces toda la gente y el ganado balando, alrededor de una vara hincada en el suelo, sin que comiesen, hasta que llovía*" (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977:294).
[542] A. Tejera Gaspar señala que el punto referido a detener las aguas como un don que se vuelve en contra de sus peticionarios, es el único testimonio conocido sobre este tipo de actuaciones en la prehistoria

los animales quienes parecen desencadenar el efecto deseado y, en principio, los actores de la representación:

> *"Si les faltaban las aguas del cielo, o sobraban, u otro mal sucedía, llevaban a sus ovejas y cabras a un cierto lugar; apartaban las crías de sus madres, estimando que por el balido de estos animales hacia una parte y otra, se aplacaba el enojo de aquel soberano, y que remediaría su necesidad"* (BONNET, B. 1936:54).

En el caso de Gran Canaria, el único autor que señala la realización de actos de ayuno en esta isla es A. Sedeño, aunque advierte que se desconoce el modo o la manera en que se llevaba a cabo. No obstante, sí coincide con Tenerife y El Hierro, en el empleo del ganado señalando que:

> *"…quando avía falta de agua i esterilidad estas personas religiosas hacían lamentos y súplicas al cielo con visajes y ademanes de manos, ponían los braços altos i a un solo Dios omnipotente le pedían el socorro; ellas hacían lo mesmo; i los demás cogían el ganado de los tales diesmos i lo encerraban en un corral o cercado de la pared de piedra i allí lo dejavan sin comer aunque fuese tres días, i lo dejavan dar muchos validos i toda la gente balaba como ellos, hasta que llovía, i si tardaba el agua, dábales mui poco de*

canaria. No obstante, el mismo autor nos recuerda que actuaciones parecidas se producen en el mundo bereber (TEJERA GASPAR, A. 1988:67-68).

comer, i volvían a encerrarlos. Ellos también aiunaban aunque no se sabe el modo" (SEDEÑO, A. en MORALES PADRÓN, F. 1993:373).

Por la descripción que realiza del rito, entre los participantes del mismo -a diferencia de Tenerife- ya se incluye a hombres y mujeres que, además del ganado, daban voces o gritos, como también sucede en El Hierro. En este caso la duración temporal del rito es indeterminada, pues en principio viene dada por la gracia del Dios Alcorán o Acorán que les trae la deseada lluvia, aunque sí que es bastante significativo que no se permitiera al ganado permanecer más de tres días sin comer y tendríamos que preguntarnos si también sin beber. Lógicamente, de ser así, el ganado tendría muchas probabilidades de perderse con las consecuencias económicas que ello conlleva, por lo que, tras los tres días de rigor, se le alimentaba, aunque poco, evidentemente con el objetivo final de no perderlo. Además, debemos tener en cuenta que al menos una parte de la población ayunaba, pero no sabemos si el ayuno era total, incluido líquidos, o parcial, sólo de alimentos sólidos, pues esto afecta de modo diferente a la forma de percibir la realidad.

Por lo que se refiere a El Hierro sabemos por J. Abreu Galindo que:

".. cuando veían tardar las aguas en invierno, juntábanse en Bentayca, donde fingían estar sus ídolos, y alrededor de aquellos peñascos estaban sin comer tres días, los cuales con hambre

lloraban y el ganado balaba, y ellos daban voces a los dioses ídolos, que les mandasen agua" (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977:90-91).

A diferencia de las otras islas mencionadas, aquí los componentes del acto, personas y animales, permanecen únicamente tres días sin ingerir alimentos, tampoco se especifica el tipo de ayuno al cual se sometían con objeto de provocar la lluvia. Si ésta no llegaba, pasado ese período de tiempo, se recurría al ya mencionado *Aranfaibo*, cosa que no ocurre en el resto de las islas. T. Marín de Cubas nos aclara un poco más estos actos que se realizaban en torno a los dos riscos o peñascos donde se encontraban sus dioses, Eraoranzan y Moneiba:

"Así hombres como sus ganados repartidos cada uno, los machos a uno, las hembras a otro, acorralados, ayunando por tres día, uno dando voces y gritos, bailando alrededor del peñasco, y otros balando y gruñendo, y con dar vueltas en torno lloraban a gritos" (MARÍN DE CUBAS, T. [1694] 1993:108).

Quisiéramos comentar, en relación a este texto, que aporta además un dato muy curioso, pues menciona que en el ritual llevado a cabo en estos riscos se desarrollaría un espectáculo bastante impresionante con los gritos de las personas, los balidos de los animales, los efectos del ayuno y los bailes en círculo alrededor del peñasco. No es extraño que con semejante ritual fuera este el lugar donde ellos creían que se encontraban sus dioses, puesto que es

muy probable que a consecuencia de todo ello experimentasen un estado modificado de consciencia, exacerbado indudablemente por el carácter colectivo del mismo. Aunque no se mencione, es muy posible que ocurriera algo parecido en las otras islas, dado que no parece lógico que las personas permanecieran inactivas durante el tiempo que durase el ritual, escuchando simplemente a los animales, pues al ser un rito comunitario es probable que participara toda la comunidad.

6.4. La cultura material y su relación con los estados alterados de consciencia.

Antes de comenzar a desarrollar la problemática en torno a los motivos de los grabados rupestres en las diferentes islas del Archipiélago Canario -dado que cada isla tiene unas características propias- nos gustaría hacer algunas puntualizaciones. Tanto en este apartado como en el de la cerámica y las pintaderas hemos considerado necesario señalar que nuestro objetivo no es hacer un estudio pormenorizado de los mismos, pues no es este el fin del presente trabajo. Básicamente, lo que aquí nos interesa es la imaginería reflejada en estos apartados: qué motivos se representan, cuales aparecen con mayor asiduidad, las posibles asociaciones y en la medida de nuestras posibilidades hacer una valoración desde el punto de vista de los estados alterados de consciencia. Evidentemente, no lo son ni las tipologías, ni las técnicas de ejecución, tema que aparece tratado con mayor o menor exhaustividad –diferente según las islas- y de cuya bibliografía ofrecemos una amplia representación para los interesados en este tema.

6.4.1. Las manifestaciones rupestres: los grabados y las pinturas.

No sería hasta el siglo XVIII cuando las distintas manifestaciones rupestres canarias llamaran la atención de numerosos estudiosos como J. Viera y Clavijo, y posteriormente, S. Berthelot, G. Chil y Naranjo o R. Verneau, los cuales tratarían de darles una explicación o dotarles de significado. Las interpretaciones iban desde considerarlos unos puros garabatos sin sentido hasta relacionarlos con el yacimiento megalítico de Morbiham, en Bretaña. Precisamente, las primeras teorías derivadas del estudio en profundidad de estos grabados llevaron a un buen número de investigadores a plantear esta asociación durante muchos años, entre ellos se encontraban A. Mata, E. Serra Rafols, D.J. Wölfel, J. Álvarez Delgado, P. Hernández Benítez, L. Pericot, L. Diego Cuscoy, A. Beltrán Martínez o M. Hernández Pérez. Se debió principalmente a su semejanza con las representaciones que podemos encontrar en el arte megalítico; en el del Bronce Atlántico Europeo -especialmente Gavrinis o Newgrange- y en el del mundo Mediterráneo. Por otro lado, hemos de comentar que dichos yacimientos, como ya hemos señalado, han comenzado a ser relacionados con los estados alterados de consciencia.

Aquella primera asociación sirvió de argumento a teorías difusionistas que los situaban en el punto final de una cadena que terminaría en las islas y encontraría su máxima expresión en la isla de La Palma.

Frente a estos autores existían otros que miraban más hacia el vecino continente africano como es el caso de G. Marcy, G. Souville, L. Balout o M. Pellicer Catalán. Conforme avanzaban las técnicas arqueológicas, las nuevas investigaciones y los más recientes métodos de datación -que mostraban una cronología más cercana en el tiempo para las culturas canarias-, aquellas primeras teorías que relacionaban los grabados canarios con la Europa noratlántica se fueron desechando y acercando más en sus planteamientos al continente africano. Ello se debió tanto a su proximidad como a los nuevos hallazgos que en él se iban realizando; lo cual estaba además más en consonancia con las nuevas teorías imperantes en las islas que vinculaban la Prehistoria Canaria con el mundo norteafricano algo a lo que, con seguridad, contribuyeron también las inscripciones líbico-bereberes encontradas en el archipiélago.

En este sentido, a partir de las últimas décadas del s. XX, varios investigadores comienzan a replantearse estas cuestiones, destacando estudiosos como R. de Balbín Behrmann, A. Tejera Gaspar, J.F. Navarro Mederos, J. De León Hernández, J.J. Jiménez González, E. Martín Rodríguez, J. Pais Pais, Mª.C. Jiménez Gómez, J.C. Cabrera Pérez o R. Springer, entre otros.

De acuerdo con las teorías propuestas y definidas anteriormente en la primera parte del presente trabajo, podemos establecer como hipótesis de

trabajo que al menos una parte de los motivos que aparecen representados en cuevas, cerámicas o paneles rupestres podrían derivar de la experimentación de estados alterados de consciencia. Ello supondría que vendrían a representar aspectos relacionados con manifestaciones sacras, alcanzadas por medio de trances extáticos o visionarios y bajo los efectos derivados de la ingestión de algún tipo de substancia visionaria o de un trance autoinducido favorecido por la danza o la música, como hemos visto.

Los trabajos de los investigadores citados pusieron de manifiesto que muchas de las representaciones artísticas a las que nos referimos tuvieron un carácter sagrado o religioso y no debemos olvidar el esfuerzo que supone la realización de muchas de ellas, por lo que suponemos, lógicamente, que se efectuarían con una finalidad muy concreta. Quizás sea ahora cuando tengamos más probabilidades de comprender cómo llegarían a conocer y utilizar determinados motivos, muchos de los cuales son comunes a los de otras épocas y lugares del planeta.

Esta coincidencia es el tema que ha resultado más problemático a la hora de estudiar los grabados rupestres canarios -especialmente los de La Palma- y lo que ha conducido también a esas conexiones extrañas que veíamos anteriormente con lugares y épocas de cronología muy dispar y que los hallazgos arqueológicos se encargaron de desmentir. Las dataciones arqueológicas para las culturas aborígenes canarias no van más allá de los siglos V-IV a. de C. –como mucho- fechas muy distantes de las culturas

cicládicas mediterráneas o las del Bronce Atlántico. No obstante, la proliferación de un determinado tipo de grabados con los mismos motivos y las mismas combinaciones, en distintas épocas y lugares sin conexión demostrada entre sí, nos ha llevado siempre a preguntarnos cómo han podido coincidir.

Para nosotros se trataría claramente de un fenómeno de convergencia cultural y la explicación que nos parece más plausible sería aquella que considera que son motivos derivados de la experimentación de estados de trance y que correspondería a una misma fenomenología relacionada con los fosfenos, ya analizados anteriormente. Creemos que sería la explicación más válida para que todas esas culturas tan dispares coincidan en los mismos motivos.

Las imágenes que se suceden en estados de trance poseen una gran importancia dentro de las culturas, representando por lo general aspectos de su mitología, sus valores o sus señas de identidad cultural. Ver los mismos símbolos no quiere decir que signifiquen lo mismo para todos o que se les vaya a dar la misma interpretación; cada pueblo les otorgará un valor diferente, dependiendo de sus referentes culturales y medioambientales[543].

Por otro lado, tanto las prácticas de trance como las visionarias otorgarían en cierta medida validez a las tradiciones, al tiempo que vigorizarían

[543] J. Clottes y D. Lewis -Williams cuando analizan el mundo chamánico, especialmente en relación con el arte Paleolítico, comentan que: "*Chaque culture possède son propre bestiaire symbolique, et les significations attachées aux animaux varient de l´une à autre. Par example, pour certaines civilisations,*

las creencias puesto que, a través de ellas, el mundo del más allá, transmitido de generación en generación, pasa a ser una realidad accesible. En palabras de M. Dobkin de Ríos:

> *"… es crucial que la gente tenga un sistema simbólico igualmente compartido para guiar a los individuos por una experiencia particular y lograr así las metas de valor cultural."* (DOBKIN DE RÍOS, M. 1977:301).

En Canarias, en primer lugar, tenemos que partir del hecho de que existieron siete culturas que, aunque poseyeron un sustrato común, eran bastante diferentes en muchos aspectos. Cada isla parece haber tenido su propia individualidad a la hora de elegir los motivos que representarían su respectiva cultura y que serían el código gráfico que las caracterizaría. Aunque algunos motivos se repitan, los grabados suelen ser diferentes de una isla a otra, incluso llegan a ser representativos mayoritariamente de una de ellas: antropomorfos y triángulos en Gran Canaria; meandriformes y círculos concéntricos en La Palma, podomorfos en Fuerteventura, etc.

Si intentamos comprobar la posibilidad de relacionar los estados de trance o estados alterados de consciencia con la visión y posterior plasmación gráfica de los fosfenos en las islas, creemos necesario comenzar por la isla de La Palma, debido a la gran profusión de los grabados rupestres y a su gran

---

le serpent symbolisera le mal, alors que pour d´autres il sera symbole de régénérescence ou encore de sagesse" (CLOTTES, J. y LEWIS.WILLIAMS, D. 1996:111).

parecido con los motivos de la Europa atlántica y otras áreas del planeta. Además, no sería la primera vez que se relacionase a estos grabados y las decoraciones de la cerámica con fenómenos de estados alterados de consciencia[544].

No obstante, motivos similares los podemos encontrar en la isla de Gran Canaria o El Hierro pero en menor grado. También aparecen en Lanzarote, destacando el yacimiento de *Zonzamas*, en el cual se encontraron unas estelas de piedra decoradas con este tipo de motivos. Entre ellas sobresale una de 1,30 m. de alto por 1 m. de ancho decorada en su parte superior con formas semicirculares y que por sus características formales se ha paralelizado con los grabados de La Palma[545]; de clara filiación prehispánica, se desconoce cual pudo ser su funcionalidad, aunque recientemente se la ha relacionado con prácticas astronómicas. En Fuerteventura, Tenerife o La Gomera también podemos encontrar motivos geométricos aunque, lógicamente, no todos los que se denominan así en la literatura científica pueden ser relacionados o identificados como fosfenos y tener así un origen derivado de un estado de trance.

Debido a la mayor abundancia y variedad de estos motivos en las tres primeras islas mencionadas y a su semejanza con los procesos cerebrales

[544] VÁZQUEZ VARELA, J.M. *op. cit*. 1993, p. 90; BECERRA ROMERO, D., JORGE GODOY, S. y MORA CHINEA, C. *op. cit*., 2000.
[545] JIMÉNEZ SÁNCHEZ, S "Nuevas aportaciones al mejor conocimiento de las inscripciones y de los grabados rupestres del barranco de Balos, en la isla de Gran Canaria." *Anuario de Estudios Atlánticos* nº 8, 1962, p. 119; BALBÍN BEHRMANN, R., FERNÁNDEZ MIRANDA, M. y TEJERA GASPAR, A. *op. cit*., 1987, p. 30; CABRERA PÉREZ, J.C. *Lanzarote y los majos*, 1992, p. 110.

ocurridos durante los primeros momentos de los estados alterados de consciencia nos hemos centrado más en ellas, pues son las que nos ofrecen un acercamiento más claro respecto a su posible origen. Ello no quiere decir que no pudieran haber conocido dichos estados, sólo que su conocimiento no implica necesariamente un reflejo en la cultura material como ocurre, por ejemplo, entre los Shuar, popularmente conocido como jíbaros, que a menudo consumen ayahuasca pero cuyas visiones, a diferencia de los Tukano, no se reflejan en sus casas, paredes o cerámicas[546].

Gran Canaria es la única isla donde además de los grabados nos encontraremos también pinturas rupestres. En cuanto a los grabados básicamente son tres los tipos de motivos que aparecen:

1. Los alfabetiformes, solos o asociados a otro tipo de grabados rupestres.

2. Los figurativos o temáticos (antropomorfos, zoomorfos y los triángulos púbicos) y los geométricos (circulares, reticulados, lineales, triangulares…) -también según, Antonio Beltrán, aparecen otros signos como: círculos concéntricos, espirales completas, serpentiformes, estilizaciones de triángulos, cuadrados y círculos con líneas cruzadas… (BELTRÁN, A. 1971).

[546] Dr. JMª. FERICGLA, comunicación personal, a quien estamos agradecidos por el dato.

3. Los más representativos de esta isla son los figurativos, con una variada muestra de representaciones antropomorfas (destacando el famoso macizo del *Barranco de Balos* (Agüimes), tradicionalmente asociado a un santuario de culto a la fecundidad masculina, debido a la exageración del miembro viril de muchos de los personajes y a la presencia exclusiva de figuras masculinas y no femeninas; algunos zoomorfos y los triángulos púbicos (concentrados en algunas cuevas, especialmente la de *Los Candiles*, considerada también un santuario de culto a la fecundidad, en este caso, femenina).

Como indicábamos anteriormente, estos grabados requerirían una participación colectiva, en este caso no por el gran esfuerzo sino por la importancia simbólica que tendría el lugar y que les llevaría a grabar continuadamente y con profusión en dichos santuarios. Lógicamente, esto supone una organización del espacio y un control también, dado que creemos que no sería lógico pensar que cualquiera llegaría allí y empezaría a grabar. Los santuarios, sean del tipo que sean, indican siempre un contacto con los dioses –o con el mundo de los espíritus o de otro tipo- y al frente siempre encontramos unos intermediarios, hombre o mujer, unos o varios que sirven de nexo de unión entre los deseos de los hombres y los dioses o que están capacitados para acceder a otros mundos.

Los grabados rupestres aparecen ligados tanto al interior de las cuevas, como a los abrigos o al aire libre; en este último caso pueden aparecer en el

fondo de los barrancos, en las laderas o en lugares en alto. Sin embargo, como ya vimos, los principales santuarios –*Balos* y *Los Candiles*- parecen reunir unas características especiales. El primero de ellos es un macizo basáltico que destaca en la llanura circundante y mantuvo su atracción como lugar para grabar hasta tiempos muy recientes, incluso hoy en día pero por muy diferentes motivos. En el segundo caso, nos encontramos ante una cueva situada en un lugar muy especial, pequeña y completamente grabada. También se encuentra aislada y frente a un precipicio enorme que se asoma a la espectacular Caldera de Tejeda. Estas características nos hacen recordar algunos ritos de iniciación de tipo chamánico, en la que el iniciado comienza un proceso denominado *"búsqueda de visiones"*. En América el aspirante a *chamán* o a jefe-guía espiritual se dirige a un sitio aislado:

> "*… souvent au bord d'une haute falaise ou dans une grotte. Il choisira fréquemment un site d'art rupestre, consideré commme une lieu adéquat pour recherche de vision. Le critère essentiel du lieu retenu est son isolement. Loin des humains et de l'aide de sa communaté, il va jeûner et méditer. Ses souffrances seront parfois exacerbées par la flagellation qu'il s'inflige. Finalement, la faim, la douter, la concentration intense et l'isolement social se combinent pour le faire entre en transe"* (CLOTTES, J. y LEWIS-WILLIAMS, D. 1996:20).

No podemos afirmar que *Los Candiles* fuera utilizada con la misma finalidad pero las semejanzas son importantes: el aislamiento, la cueva con grabados, la presencia de un impresionante precipicio y también sabemos –y ya comentamos anteriormente- que en determinadas ceremonias los aborígenes practicaban jornadas de ayuno. Además tendría que añadirse otro factor y es que ésta es una cueva artificial, es decir que tanto su ubicación como sus dimensiones serían diseñadas *ex profeso* para desempeñar una determinada tarea. Todo lo dicho anteriormente contribuiría a facilitar el paso a un estado de trance donde el iniciado podría entrar en contacto con todo ese mundo del que derivaría su iconografía. Posiblemente esta experiencia marcaría la vida posterior de la persona. Las pequeñas dimensiones de la cueva permiten pensar que además no sería un lugar precisamente para grandes concentraciones, lo cual creemos que refuerza nuestra idea de que pudiera ser un lugar de iniciación. Si tenemos en cuenta que los grabados que aparecen son exclusivamente triángulos simples o triángulos púbicos y que, tradicionalmente, ha sido asociada a cultos relacionados con la fecundidad femenina, podríamos pensar que serviría para la iniciación de mujeres, como las maguadas de las que ya hemos hablado. Recordemos también que las mujeres eran las encargadas de pintar las cuevas y de hacer la cerámica, apareciendo siempre en estas decoraciones los mismos motivos.

En cuanto al apartado de las pinturas rupestres hemos de decir que éstas aparecen con bastante profusión, en mejor o peor estado de conservación. Los motivos representados son los geométricos y los figurativos

pero no aparecen los alfabetiformes o al menos iguales a los que aparecen en los grabados. Destacan las franjas de color (zócalos, dinteles) y dentro de los geométricos: los triángulos, los reticulados, los cuadrangulares, los circulares, los círculos concéntricos, los puntitos y algunos antropomorfos.

Las pinturas aparecen dentro de cuevas, la mayor parte de ellas artificiales con lo que también podrían haber sido hechas expresamente para contener estas pinturas y, por tanto, para desempeñar unas funciones determinadas. Existe un estudio dedicado a las cuevas pintadas de Gran Canaria que aporta algunos datos muy curiosos y algunas conclusiones muy interesantes en relación con la hipótesis que presentamos. En él, N. Hernández Rodríguez[547] comenta que, dentro de las pinturas a base de grandes planos, predominan los embadurnados, y dentro de éstos los que ocuparían la totalidad de la cueva y los selectivos. Menos numerosos serían los de techos. El embadurnado selectivo ha desaparecido entre los trogloditas actuales junto con el uso del color rojo. Otra tipología sería la de los módulos rectangulares, destacando los zócalos y los marcos (HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, N. 1999:121-123). Pero lo que nos parece más importante de este estudio tipológico es la conclusión que de ello extrae el autor, y es que tanto el embadurnado total como el selectivo tendrían una misma finalidad y el mensaje que querrían transmitir sería el mismo:

[547] HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, N. *Las cuevas pintadas por los antiguos canarios*, 1999. En este libro el autor nos presenta un muestrario de las cuevas pintadas de Gran Canaria que se conservan en la actualidad, con datos de algunas desaparecidas. Es un estudio exhaustivo sobre su localización, morfología, características formales de las pinturas, técnicas, paleta de colores, etc; presentando, además, un intento de interpretación con algunas ideas muy novedosas en relación a los estudios tradicionales sobre grabados y pinturas rupestres en Canarias.

"Aunque se muestran como manifestaciones de carácter simple a nivel morfológico, a base de planos amplios y uniformes de color, son las tipologías más participativas y activas respecto del espectador-receptor. Las cavidades o dependencias pintadas de esta manera involucran al ser humano que se interna, lo sumergen en un ritual de rojo sangre o de pureza blanca, el espectador se introduce en un todo y forma parte de él, la síntesis máxima representada por un color. Esta representación refleja, a nuestro entender, la abstracción de conceptos relacionados con la vida, inabarcables e indefinibles, que no desconocidos por el aborigen." (*Ibid.* 126).

El mismo investigador apunta que las cuevas pintadas, aparezcan dentro o fuera de los poblados, tenían un significado y un uso especial. Incluso en algunos poblados su situación en el centro –caso del Complejo de la *Montaña de Tunte* o el *Conjunto de Birbique*- podría indicar que se las considerase zonas de expresión o lugares de comunicación específicos (*Ibid*. 119). Esto sería muy lógico, si tenemos en cuenta que algunas cuevas –pintadas o grabadas- han sido siempre consideradas como lugares de culto muy importantes, sede de muchos rituales religiosos o de iniciación. Es lógico pensar que fuera precisamente en estas cuevas donde tuviesen lugar los procesos de trance (aunque no excluyamos que también pudiesen llevarse a cabo al aire libre, como veremos en otras islas). N. Hernández Rodríguez

considera que las pinturas de las cuevas, tanto totales como parciales, de blanco o de rojo y a base de planos amplios parecen conducir al espectador, sumergiéndolo en un ritual de rojo sangre o de pureza blanca, introduciéndose en un todo y formando parte de él, la síntesis máxima –según el autor- representada por un color (*Ibid*. 126).

La oscuridad de la cueva, el aislamiento y probablemente el ayuno podrían llevar fácilmente a un estado de trance que permitiese el acceso a un mundo donde se experimentan diferentes sensaciones visuales, auditivas, gustativas o que recorren el cuerpo. La ingestión de substancias que pueden provocar fácilmente el paso a estados alterados de consciencia es también un factor a tener en cuenta pues, como ya veremos, existen en las islas diversas plantas que pueden acelerar el proceso y que pudieron ser utilizadas por los jefes religiosos de las islas. Si bien dichos rituales debían de estar en manos de una minoría religiosa y política para que tuvieran eficacia frente al grupo, en algunos momentos –que pudieran corresponder con las ceremonias de iniciación o cualquier otra de tipo colectivo- debería participar la comunidad, para que toda la sociedad comulgara con los mismos símbolos y pudiera, lógicamente, compartir su interpretación, asimilándola como la representación iconográfica de su mundo.

Sin embargo, desde la perspectiva principal de este trabajo lo que más interesante nos resulta es la presencia de motivos de tipo geométrico, aunque su presencia sea menor (en torno al 20% del total de las cuevas pintadas).

Predominan las líneas y los puntos en pequeños planos, pero lo que más llama la atención es que se localicen precisamente en las cuevas que aparecen aisladas de los poblados. Estos motivos, que serían los que más propiamente podríamos asociar a los fosfenos, podrían ser producto de la experimentación de estados alterados de consciencia ya que son muy parecidos a los que se pueden ver en los primeros momentos del trance. La plasmación de estos motivos en las cuevas coinciden, como ya hemos podido apreciar, con lo ya estudiado por J. Clottes y D. Lewis-Williams para las cuevas pintadas del Paleolítico.

Pero no solamente serían estos motivos, N. Hernández Rodríguez engloba en la tipología de los antropomorfos una serie de pequeñas figuras humanas esquematizadas, reducidas según él a un trazado lineal como sería el caso de la *Cueva del Moro* y la *Cueva de Majada Alta*, siendo esta última la más compleja ya que aparecen un total de quince a diecisiete figuras (HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, N. 1999:23), lo cual nos lleva a proponer una posible relación entre dichas pinturas y la reducción de la figura humana que se visualizan en algunas fases del proceso de trance.

Creemos que también podría estar ligada a este hecho la propia estructuración de las cuevas. El citado autor indica que la mayoría de las cuevas pintadas eran cuevas artificiales, es decir que fueron expresamente diseñadas. Si a esto unimos el hecho de que el 78% de las mismas no están hechas para una contemplación frontal, sino que obliga al espectador a

emprender un recorrido para "*visualizar las formas al completo*" y que, probablemente, ni siquiera fueron realizadas para su contemplación (*Ibid.* 127), podríamos concluir que -tanto el diseño de la cueva como los motivos allí plasmados- bien pudieran ser la representación simbólica de un mundo espiritual experimentado a través del trance.

Por último, la gama de colores: rojo, negro y blanco son los mismos que aparecen en la mayor parte de los yacimientos rupestres del mundo y también los que están ligados a dichos procesos de trance.

Lo que resulta además bastante evidente en las cuevas pintadas de Gran Canaria, según el estudio citado, es que el aborigen poseía un alto sentido del ritmo, evidenciado en algunas cuevas con punteados y motivos geométricos –curiosamente- y que tenía un gran sentido del equilibrio y la simetría; siendo consciente del grado de contraste de textura física, visual y pictórica y destacando por su simplicidad (*Ibid.* 130).

Si excluimos el mero disfrute visual tendremos que todas las cuevas pintadas estarían diseñadas, tanto en su estructura como en su decoración, para un fin concreto. Resulta evidente que en este tipo de culturas su fin debía ser de tipo ritual, mágico-religioso concretamente, aunque en estas sociedades lo religioso, lo político y lo social solían ir muy unidos. La coincidencia de algunos motivos, la intencionalidad en la distribución de las pinturas, la simbología de las cuevas y el carácter excepcional de estas en los poblados o

aisladas, no lleva a asociarlas a la experimentación y plasmación de los procesos de trance y a toda una representación iconográfica cargada de significado para la comunidad.

La más famosa de todas estas cuevas pintadas es sin duda la *Cueva Pintada de Gáldar*, declarada Monumento Nacional Histórico-Artístico en 1972, y descubierta casualmente en 1873, por José Ramos Orihuela[548]. Tuvo desde muy pronto a numerosos eruditos del momento como G. Chil y Naranjo o A. Millares Torres que se interesaron por ella, pero fue R. Verneau la persona que realizó la primera descripción detallada del yacimiento, poniendo de manifiesto una vez más la importancia del hallazgo. Posteriormente pocas fueron las referencias que se hicieron en la literatura arqueológica hasta la segunda mitad del siglo XX, momento en el cual se produce un auge en su estudio, recuperación y conservación, hasta que en 1981 se inician de manera sistemática y en distintas fases nuevos trabajos de excavación que llegan hasta el momento presente.

Sobre las características generales de este monumento remitimos al excelente trabajo monográfico realizado por A. Beltrán y J.M. Alzola (BELTRÁN, A. y ALZOLA, J.M. 1974). Los estudios acerca de este yacimiento reflejan que la decoración de la cueva es distinta en cada una de sus paredes y en ella se puede apreciar que los motivos de sus pinturas son exclusiva y estrictamente geométricos, similares a los que encontraremos en muchas

[548] BELTRÁN, A. y ALZOLA, J.M. *La Cueva Pintada de Gáldar*, 1974, p. 23-24; MARTÍN DE GUZMÁN, C. *Las culturas prehistóricas de Gran Canaria*, 1984, p. 446.

vasijas cerámicas, en las pintaderas de la isla o en algunos idolillos como el aparecido en Tara, Telde, (ALAMO, N. 1955). Todo ello nos sugiere una estrecha relación entre unos u otros como ya propusimos para la cerámica y los grabados de la isla de La Palma[549], con una evidente semejanza con los fosfenos que se suceden en la primera fase del estadio de trance.

Su temática abarca figuras cuadrangulares, seccionadas en dos triángulos, círculos concéntricos, triángulos enfrentados por la base, ángulos paralelos y dientes de sierra, todo ello en colores rojo, blanco y negro, sin que se descarte la posibilidad de que en otros tiempos pudieran haber existido otros motivos pero que, debido al paso del tiempo y a las malas condiciones de conservación del monumento, no se hayan conservado[550].

Hemos acudido a la detallada descripción que R. Verneau realizó de la cueva porque los diversos trabajos ejecutados en ella han alterado su aspecto original y, por tanto, nos parece la más fiel:

> *"Se compone de una sala casi cuadrada, que mide de largo cinco metros a la izquierda y 5,50 a la derecha. El ancho es, al fondo, de 4,80 metros. Una segunda cueva, mucho más pequeña, está excavada en la pared derecha. Todos los muros están*

[549] MORA CHINEA, C. y RUIZ GONZÁLEZ, M. "Relación de la cerámica prehistórica de la isla de La Palma (fases II-III) con los grabados rupestres." *I Symposium de manifestaciones rupestres Canarias-Norte de África* 1995. (en prensa); BECERRA ROMERO, D., JORGE GODOY, S. y MORA CHINEA, C., *op. cit*., 2000.

[550] BELTRÁN, A. *op. cit*., 1974, p. 311; ONRUBIA PINTADO, J. "El complejo arqueológico de la Cueva Pintada de Galdar (Gran Canaria). Estudio preliminar de los materiales exhumados en 1970." *Noticiario Arqueológico Hispánico,* nº 28, 1986, p. 250.

decorados con pinturas. El techo está pintado con una capa uniforme de ocre rojo, mientras que las paredes verticales ofrecen figuras geométricas variadas, de color rojo, negro, gris o blanco. En lo alto corre una especie de cornisa enlucida en rojo. Sobre este fondo se destacan en blanco grupos compuestos por dos circunferencias concéntricas cuyo centro está indicado por un punto igualmente blanco. En la pared posterior, la cornisa está interrumpida por triángulos y por formas angulares en rojo. A la izquierda de esta pared se ve un fragmento de una segunda cornisa.

Más abajo, sobre una altura que varía entre 1,25 a 1,50 metros, se ven figuras unas veces contiguas, otras separadas por los intervalos del color de la roca. Estas son unos cuadrados de un tono rojo o negro uniforme, o rojos rodeados de una línea blanca, o bien estriados de líneas blancas paralelas; también, triángulos rojos o negros, a veces rodeados de blanco. Doce de estos triángulos, pintados en negro y dispuestos en tres hileras horizontales, están ribeteados de rojo. Sobre el fondo se observa, a cada lado, un largo rectángulo de un gris rojizo que parte de la cornisa para descender al nivel de las figuras inferiores. Está estriado por unas formas de ángulos rojos superpuestos. Por último, en la pared derecha, hay dos largos motivos decorativos en forma de ángulos, uno rojo y otro blanco. El rojo está limitado por una serie de pequeños triángulos

blancos que forman una línea dentada. Algunas pequeñas circunferencias blancas son todavía hoy visibles en este sitio.

La parte baja de la cueva tenía que estar pintada de un tinte uniforme de ocre rojo, que la capa de desperdicios que la llenaba ha hecho desaparecer en parte.

Las figuras que acabo de mencionar no están dispuestas al azar. Al contrario, están agrupadas con una cierta simetría." (VERNEAU, R. 1987:54).

Creemos que la excepcionalidad (en el estado actual de nuestros conocimientos) y la espectacularidad de la *Cueva Pintada de Gáldar* estaría en relación con la situación de centro de poder político y administrativo de Gran Canaria, con una preponderancia indiscutible en el marco isleño. La composición más compleja, con aplicaciones superpuestas que bien pudiera haber sido fruto de una evolución cultural que llevara a esta mayor complejidad (HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, N. 1999:125) y que tiene un evidente paralelismo en la evolución política de la isla en los siglos anteriores a la conquista (momentos epigonales de la cultura aborigen canaria, JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J.J. 1990), bien pudiera ser la plasmación de un mundo cultural cada vez más complejo. La presencia, como ya hemos visto, de triángulos, cuadrados, círculos concéntricos en rojo, negro y blanco en forma de frisos que recorren la parte alta de la pared muestra, desde el primer momento de su contemplación,

el carácter excepcional de dicha cueva; excepcionalidad que era compartida con el llamado *Palacio del Guanarteme* y la *Casa de las Harimaguadas*, de los que hablaremos más adelante y hoy en día tristemente desaparecidos. Las últimas excavaciones han mostrado que la *Cueva Pintada,* que se puede contemplar en la actualidad, podría ser la cámara final de un complejo de dependencias excavadas en la toba volcánica y del que ha desaparecido la techumbre, lo cual hace que sea muy difícil hacernos una idea de cómo diseñaron el complejo, parte fundamental como hemos visto de la idea que se quiso representar. Sin embargo, parece ser que las pinturas no se limitaban exclusivamente a estos lugares –que tenían un indudable peso político y social- sino que también se extendieron a numerosas casas del entorno: *"Otras muchas casas tenían pintadas, y cuebas con colores,…"* (Sedeño, A. en MORALES PADRÓN, F. 1993:376)[551].

Algunos de estos yacimientos arqueológicos han desaparecido, permaneciendo en el recuerdo su presencia, como es el caso de *Huertas del Rey* (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, S. 1946:39-40) o las estructuras habitacionales que antes citamos, como la *Casa de las Harimaguadas* y el *Palacio del Guanarteme,* en cuyos interiores, forrados de tablones de madera de tea, se encontraban restos de este tipo de expresiones, que sobrevivieron hasta el siglo XVIII. Sin embargo, otros aún esperan la coyuntura adecuada para ser

[551] Otra versión del texto, muy similar, aparece en la edición de D. Padrón "*De mas de las casas dichas y otras semejantes tenían otras moradas en cuevas que labraban muy bien y las pintaban de colores*" (SEDEÑO, A. en DARIAS PADRÓN, D. 1936:66). Sólo esta cita de A. Sedeño expresa claramente la existencia de diversas cuevas y casas decoradas con pinturas. A pesar de las dudas que en un principio planteó, se encuentra documentada la existencia de pinturas en numerosas cuevas de la isla, sin embargo ninguna posee ni la abundancia ni la temática que ofrece la Cueva Pintada de Gáldar.

estudiados como pueda ser la denominada *Cueva Pintada de Telde* (CUENCA SANABRIA, J. 1996:208).

Por lo demás curiosamente son pocos, por no decir ninguno, los estudios llevados a cabo sobre la interpretación de los motivos allí presentes. En efecto, las investigaciones se han centrado más en el examen de la funcionalidad de la cueva, planteando hipótesis sobre su carácter funerario, de hábitat o como marco de actividades mágico–religiosas relacionadas, en algún caso, con el ritual de la lluvia[552]. J. Onrubia Pintado añadió una interpretación simbólica e incluso mágica similar a las que se encuentran en determinadas tribus de África del Norte, pero sin descartar tampoco su carácter estético (ONRUBIA PINTADO, J. 1986:251).

Los cronistas nos legaron también datos sobre la temática y los motivos que representaron los aborígenes canarios y que ellos pudieron observar:

> *"…pintados de blanco, con tierra i de colorado con almagra i negro con carbón molido, unos ajedresados, i tarjas redondas a modo de quesos…"* (SEDEÑO, A. en MORALES PADRÓN, F. 1993:375).

y los lugares donde se efectuaban dichas pinturas, aclarando que no eran:

[552] BELTRÁN, A. y ALZOLA, J.M. *op. cit.*, 1974, pp. 25-34. BELTRÁN, A. "Cuestiones sobre la cronología de la Cueva Pintada de Galdar." *Zephyrus*, nº XXV, 1974, pp. 311-312; GONZÁLEZ ANTÓN, R. y TEJERA GASPAR, A. *Los aborígenes canarios. Gran Canaria y Tenerife*, 1981, p. 177-

"*…de figuras humanas ni de animales, como se usa entre nosotros, sino trabajos para hermosear el interior de las casas y adornarlas. Esta pintura la hacían con jugos de flores y de plantas…"* (TORRIANI, L. [1592] 1978:113).

Un último punto que quisiéramos tratar, y no por ello menos importante, es el que hace alusión a quién o quiénes serían los encargados de realizar las pinturas. Parece ser que eran las mujeres las que mayoritariamente las realizarían: *"…y había pintores, que era oficio más de mujeres que de hombres.*" (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977:159)[553].

Esto no sería de extrañar pues en el cercano mundo bereber podemos encontrar expresiones parecidas, incluso en el empleo del color por ejemplo entre la tribu de los **Ouadhias** o también entre la de los **Oualata o Walata**.[554] En todos ellos son las manos femeninas quienes se encargan de realizar estos dibujos. Tampoco sería de extrañar si tenemos en cuenta lo que se apuntó anteriormente sobre el papel de las harimaguadas, especialmente el de la madre de las harimaguadas. Si jugaba un papel importante como intermediaria con los dioses y si era la que entraba en trance, como hemos podido apreciar

179; MARTÍN DE GUZMÁN, C. *op. cit*., 1984, p. 449; ONRUBIA PINTADO, J. *op. cit.*, a)1986, pp. 251-252.

[553] También en TORRIANI, L. *op. cit*., [1592] 1978, p. 113.

[554] DEVULDER, M. "Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias." *Revue Africaine*, vol. 95 pp. 63-102, 1951; DUCHEMIN, G.J. "A propos des décorations murales des habitatons de Oualata (Mauritanie)." *Bulletin del IFAN*, vol. 12, nº 4, pp. 1095-1110, 1950; PUIGAUDEAU, O. "Contribution à l´étude du symbolisme dans le décor mural et l´artisanat de Walâta." *Bulletin del IFAN*, vol. 19, nº 1-2, pp. 137-183, 1957 y "Art et costumes des Maures." *Hesperis Tamuda*, vol. IX, nº 3, pp. 329-458, 1968.

también en el mundo mediterráneo, parece claro que debió ser la encargada de interpretar y transmitir dichos conocimientos.

Entre los bereberes actuales son las mujeres las depositarias de esta tradición, de su significado y de su transmisión y también son las guardianas de este conocimiento que difícilmente transmiten a las personas extrañas a su núcleo cultural; o que incluso perteneciendo a él se hayan criado en otros lugares. Es probable que dentro de ellas existiese un grupo especializado tanto a la hora de hacer estas pinturas como a la de elaborar la cerámica –los focos alfareros-, ya que al menos para el caso de Gran Canaria se habla de un grado de especialización laboral muy importante y aún poco estudiado.

En la isla de **El Hierro** estos motivos geométricos, especialmente los circulares, las espirales, los meandros y los laberintos se encuentran presentes en varios yacimientos arqueológicos como son los de *La Candia* y *Tejeleita*, aunque la mayor parte de estos grabados se encuentran en la zona denominada “Pinos del Julan”, concretamente en el yacimiento conocido por *Los Letreros*.

Como ya hemos comentado para el caso de Gran Canaria, la presencia de dichos motivos geométricos nos llevó a plantearnos la misma cuestión: su relación con los estados alterados de consciencia. La isla de El Hierro es muy conocida por el gran número de grabados rupestres, muchos de ellos de la tipología geométrica que hemos asociado a estos estados. Hemos comentado,

también anteriormente, que las formas de alcanzar los estados de trance son muy diversas y que no tienen que pasar siempre sistemáticamente por el consumo de substancias alucinógenas. Para esta isla contamos con el episodio, ya analizado, sobre la experimentación de dicho estado por parte de la hija del rey Ossiniso: "…*estaba como* ***suspensa y pasmada o transportada en el sacrificio***" (FRUTUOSO, G. [1590] 1964:132).

El hecho de que el cronista hable de un *"sacrificio público al estilo gentil"* demuestra que ellos consideraron que era una ceremonia de carácter religioso y, por tanto, no es una locura deducir que la fase del trance formaría parte del ritual religioso. Ya hemos manifestado nuestra consideración de que los grabados rupestres responden, al menos una gran parte, a la plasmación de las vivencias que se experimentan en los estados alterados de consciencia y la relación que se establece entre estas y el grupo cultural que las vive, las interpreta y las refleja en dichos grabados.

El caso más llamativo y famoso es el ya mencionado de *El Julan*, en la vertiente sur de la isla. Tradicionalmente se ha denominado a este yacimiento con el nombre de *Los Letreros,* aunque en realidad se trata de dos conjuntos que presentan características comunes: el ya citado de *Los Letreros* y *Los Números*, separado éste último unos quinientos metros del primero. Aparecen localizados en un pequeño valle con una elevada pendiente, en los bordes de dos coladas lávicas. Al primer conjunto corresponde la mayor entidad, tanto por su extensión como por presentar los paneles y los motivos de mayor

complejidad temática. En general las dimensiones de estos paneles y el contenido de los mismos en ambos conjuntos es variable, existiendo desde pequeños paneles con un solo grabado a otros de hasta ocho metros en los cuales aparecen motivos mucho más complejos (HERNÁNDEZ PÉREZ, M. b)1982:199). Tipológicamente se distinguen dos clases de grabados: alfabetiformes y geométricos, tratándose de los motivos más numerosos, destacando: "…*los círculos y círculos partidos por dos o más radios, aislados o tangentes entre sí formando estructuras muy complejas, los trazos sinuosos y, en menor cantidad, los ramiformes, espirales…*" (*Ibid*. 200-201).

Curiosamente, M. Hernández Pérez opina que no parece que existan superposiciones ni tampoco algún tipo de evolución estilística, aunque manifiesta que indudablemente varias generaciones, movidas por un impulso religioso para nosotros desconocido, se ocuparon de realizar los millares de grabados de *El Julan* (*Ibid.* 201). Sin embargo nos parece curioso que más de 1500 años de historia no diesen lugar a algún tipo de evolución, cuando menos estilística.

Tradicionalmente, las hipótesis de trabajo en torno a su interpretación se han centrado en relacionar estos motivos con elementos del mundo de las creencias mágico-religiosas[555]; Mª.C. Jiménez Gómez incidió también en la idea de su asociación con los ritos del agua, pues según esta autora aparecen

[555] HERNÁNDEZ PÉREZ, M. "Cuestiones sobre el conjunto arqueológico de El Julan (El Hierro, Islas Canarias)." *Instituto de Estudios Canarios, 50 aniversario(1932-1982),* 1982, p. 202*;* JIMÉNEZ GÓMEZ, Mª.C. "Magia y ritual en la prehistoria del Hierro." *Tabona*, nº VII, 1991, p. 167; "Las manifestaciones rupestres del Hierro." *Manifestaciones rupestres de las Islas Canarias,* 1996, p. 103.

sistemáticamente grabados en lugares donde afloran o se quedan estancadas las aguas[556]; cree asimismo que los alfabetiformes jugarían un papel de carácter mágico pues servirían para propiciar la lluvia o para proteger el agua en un determinado lugar (JIMÉNEZ GÓMEZ, Mª.C. 1996:379-380).

En cierta manera, todo en *El Julan* invita a pensar que era un lugar destinado a cuestiones sagradas[557]: desde la majestuosidad del lugar, una enorme y deshabitada pendiente que se dirige al mar; dos coladas llenas de grabados rupestres enigmáticos; aras de sacrificio, la presencia de un tagoror y de dos concheros que lo franquean y que, a gran distancia del mar, tienen toda la apariencia de haber sido utilizados para comidas de tipo ritual y, finalmente, la cercanía de cuevas de enterramiento (unida a la escasez de lugares de hábitat) dan la impresión de buscar la cercanía de un lugar de carácter sagrado.

Nos gustaría plantear aquí una hipótesis con respecto a los grabados de *El Julan.* La profusión de grabados, especialmente a lo largo de una de estas coladas, y el hecho de que no aparezcan superposiciones ni diferentes estilos -como ya señaló M. Hernández Pérez -nos ha llevado a pensar si no podrían corresponder a una especie de relato, la memoria simbólica de un pueblo narrada en las piedras de una colada volcánica, realizada relativamente en

[556] JIMÉNEZ GÓMEZ, Mª.C. "Magia y ritual en la prehistoria del Hierro (Islas Canarias)". *Zephyrus*, nº XLIII, 1990, p. 197; *op. cit*. 1991, pp. 167-168.
[557] PADRÓN, A. *Relación de unos letreros antiguos encontrados en la isla de El Hierro*, 1874, p. 12; VERNEAU, R. "Habitations, sepultures et lieux sacrés des anciens canariens" pp. 45-48; HERNÁNDEZ PÉREZ, M. *op. cit*., 1982; JIMÉNEZ GÓMEZ, Mª C. *op. cit*., 1990, p. 197; *op. cit*. 1991, pp. 167-168; "Las manifestaciones rupestres de El Hierro" en *Manifestaciones rupestres de las Islas Canarias*, 1996, pp. 379-380.

poco tiempo y siguiendo un determinado guión; lo cual explicaría la ausencia de superposiciones o de diferentes estilos. El mismo autor creía que algunos grabados como los de sección estrecha profunda de algunos alfabetiformes líbicos de Los Letreros podrían estar hechos con instrumentos metálicos traídos por los primeros herreños y que luego desaparecerían y obligarían a trabajar sólo con piedras (*Ibid*. 200). Este dato nos hace ahondar en nuestra teoría sobre la precocidad de los grabados de *El Julan* y su posible función de relato histórico colectivo.

En un entorno en el que la mayoría de los investigadores han creído ver un conjunto ceremonial de tipo mágico-religioso o, en palabras de S. Berthelot, un modo de "*fijar fechas u otros recuerdos*" (BERTHELOT, S. 1980:95) no resultaría nada extraño que, tras ceremonias del tipo de la que sorprendieron los conquistadores –y que relatamos anteriormente-, se perpetuasen dichas experiencias con unos símbolos que para todos los miembros de esa comunidad tendrían un significado muy especial y que probablemente, por algún motivo, involucrarían a toda la zona. La escasez de cuevas naturales, y la inexistencia de cuevas artificiales como las de Gran Canaria, favorecerían que los grabados se hicieran al aire libre en una colada que permite la realización de los mismos en el suelo. Grabar en cuevas tiene unas connotaciones especiales como ya vimos, pero los grabados y las pinturas siempre han tenido también su lugar al sol.

Existen otras zonas de la isla con grabados, pero ninguna con la espectacularidad y las condiciones del entorno de *El Julan*. Lógicamente, la simbología de estos otros grabados tendría que ser la misma para que fuera comprensible por parte de toda la comunidad. Que en unos casos fuera ligada a la presencia de agua –vital en esta isla- o a otra serie de elementos más o menos sagrados, más o menos importantes para ella no impide que su origen, el que les da valor y poder, esté en ese otro mundo espiritual que se percibiría a través de los estados de trance.

En el caso de la isla de **La Palma** nos vamos a encontrar la mayor proliferación de grabados rupestres que, además, tienen unas características peculiares dentro del archipiélago. Los podemos ver en multitud de yacimientos, en su mayoría en la zona centro y norte de la isla: *Belmaco*, *Los Guinchos*, *La Fajana*, *El Cementerio* y especialmente en el municipio de Garafía, donde destacan conjuntos como *La Zarza-La Zarcita*, *Barranco de La Luz*, *Barranco del Cedro*, *Buracas* o *Cueva del Agua.* En todos ellos se representan formas geométricas, principalmente las espirales, los meandros, las grecas, los círculos, los óvalos, los laberintos…que presentan una gran semejanza con los de otras zonas del planeta –cuya ejecución es muy distante en el tiempo- coincidiendo a la vez, de una forma asombrosa, muchos de estos motivos con las visiones de fosfenos que se experimentan en las primeras fases de los estados de trance.

Las interpretaciones y las vinculaciones cronológicas de estos grabados han muy sido diversas: se han interpretado como elementos solares[558], mágicos o topográficos[559], símbolos de la vida y la muerte[560] e incluso marcas de propiedad y también, por encontrarse un buen número de ellas cercanas a fuentes o charcos de agua, se asociaron a un posible culto a las aguas o a prácticas peticionarias de la misma[561]. Sin embargo, como señala J. Pais Pais, no existe una relación clara en este sentido, dado que no aparecen en todas las fuentes (PAIS PAIS, J. 1996:377); dicha idea fue ya, en cierta medida, avanzada M. Hernández Pérez (HERNÁNDEZ PÉREZ, M.S. 1972:572-573). Finalmente las últimas hipótesis al respecto las vinculan con elementos pastoriles, a su vez relacionados con prácticas propiciatorias relacionadas con el agua, el sol y la luna[562].

Las vinculaciones cronológicas de estos grabados, al igual que ocurrió con los restantes elementos de las culturas aborígenes canarias, también han sido diversas; desde emparentarlos con los grabados del Bronce Atlántico europeo -debido a la asombrosa semejanza que presentan con los de Galicia,

[558] ÁLVAREZ DELGADO, J. *Miscelánea guanche,* 1942, p. 88; DIEGO CUSCOY, L. "El Roque de Teneguía y sus petroglifos." *Noticiario Arqueológico Hispánico*, nº 2, 1973, p. 70 y 140; BELTRÁN MARTÍNEZ, A. "Religion prehispanique aux canaries: l´apport des gravures rupestes." *Symposium International sur les religions de la Prehistoire,* 1975, p. 216.

[559] DIEGO CUSCOY, L. "Nuevas consideraciones en torno a los petroglifos de Belmaco." *Revista de Historia*, nº 21, 1955, p. 18 y *op. cit*., 1973, p. 70.

[560] BELTRÁN MARTÍNEZ, A. "Algo sobre arte rupestre canario, en especial sobre los signos circulares y laberínticos de la isla de La Palma. Problemas de difusión, de convergencia y de repetición de ideas elementales." *El Museo Canario*, nº XLVII, 1987, p. 72.

[561] SÁEZ, B. *Los trabajos del Seminario de Historia Primitiva en Canarias* en 1948, pp. 125-128 citado en DIEGO CUSCOY, L. "Los petroglifos del caboco de Belmaco, Mazo, isla de La Palma (Canarias)." *III Congreso Nacional de Arqueología,* 1955, p. 97; DIEGO CUSCOY, L. *op. cit*., b) 1955, p. 18 y *op. cit*., 1973, p. 70 y 140; BELTRÁN MARTÍNEZ, A. *op. cit*., 1975, p. 216.

[562] MARTÍN RODRÍGUEZ, E. "Los grabados rupestres de La Palma" en Valencia, V. y Oropesa, T., 1990, p. 42 y *La Zarza: entre el cielo y la tierra,* 1998, p. 97; MARTÍN RODRÍGUEZ, E y PAIS PAIS,

Bretaña o los de Irlanda y Gran Bretaña-; hasta su relación -mucho más lógica- con las antiguas y cercanas culturas bereberes preislámicas. La semejanza formal apuntaba en una dirección, pero la cercanía y las demás manifestaciones culturales en otra.

En general, las interpretaciones sugeridas hasta hoy día coinciden en plantear la dificultad de descifrar cual fue su verdadero significado, aunque existen propuestas que creemos que pueden ser válidas.

Ya hemos comentado anteriormente que determinados motivos como el círculo, la espiral o el reticulado son universales y que no tienen por qué significar o representar lo mismo en Irlanda, la Amazonía o La Palma. También hemos indicado por qué lo creemos así: las interpretaciones deberían basarse en el marco ecológico donde se inscriben y en las necesidades de la comunidad a la que pertenecen. Partiendo de esta premisa, hemos considerado lógico enfocar el análisis de los grabados palmeros más desde el esfuerzo por comprender cuáles son las causas que provocan estas coincidencias e intentar dilucidar si corresponderían a un código simbólico, perfectamente estructurado, y menos desde el estudio de los motivos y las técnicas.

P. J. de las Casas Pestana, a fines del s. XIX, creía que los grabados palmeros representaban ideas y que era la forma que los antiguos palmeros

---

J. "Las manifestaciones rupestres de La Palma" en *Manifestaciones rupestres de las Islas Canarias,* 1996, pp. 337-338.

utilizaron para perpetuar sus pensamientos. Su deducción se basaba, en parte, en la repetición frecuente de los signos (De las Casas Pestana, P.J. 1898:42-43). Posteriormente, L. Diego Cuscoy, con más datos correspondientes a nuevos yacimientos, comparte esta teoría, basándose también en la repetición de los signos y su escaso número que él achacaba a un "*limitado y cerrado repertorio conceptual*" (DIEGO CUSCOY, L. 1990:139). Sin embargo, él no comparte que corresponda a "*pensamientos*" sino que asocia los grabados a su vinculación ecológica (presencia de fuentes, manantiales, senderos) o astral (rituales de carácter religioso):

> "*Es el hecho repetitivo el que establece la norma, y la sumisión a la misma la que orienta acerca de la idea o la intención del individuo o del grupo que han elegido el paraje: idea o intención que concuerde con la de la colectividad, pues el lugar de tal forma singularizado ha de ser entendido, interpretado y al mismo tiempo compartido su mensaje, por todos y cada uno de los componentes del grupo. Lo que queda grabado en el duro y difícil basalto o en la fonolita, tanto pueden expresar abstracciones como contener referencias muy concretas a una realidad natural; lo mismo pueden añadir a aspectos del rito o del culto como cumplir la función de un hito orientador marcademente geográfico*" (*Ibid.* 139-140).

Aunque el citado autor considera que la significación de los grabados podían estar relacionados con muchos aspectos de la vida de los aborígenes palmeros, tenía además muy claro que:

> "*… el aborigen palmero podía hacer una lectura correcta del código expresado en signos o símbolos, y por eso el hecho repetido una y otra vez del empleo simple o complicado de los mismos signos y en la elección de parajes de similares características. Si hoy se dice que el palmero prehispánico estaba inmerso en el mundo de la abstracción y del hermetismo, es porque carecemos de las claves interpretativas de aquel código. La gran aventura de hoy está en buscarlas*" (*Ibid.* 140).

Cómo llegarían los aborígenes a alcanzar un consenso en cuanto a los motivos a utilizar y el significado que se les otorgaría a cada uno de ellos y a sus combinaciones, no parece que fueran temas que preocupasen a los diversos autores que se han encargado de estudiar los grabados palmeros. Seguramente la cuestión debió de resultar siempre muy espinosa y se ha optado por ignorarla. Generalmente ha sido así cuando se trataba de interpretar el mundo de las ideas, ya fuera del mundo rupestre o de entender las ideas religiosas de los pueblos. La mayor parte de las veces, especialmente en este campo, la cuestión más problemática indudablemente ha sido la de la interpretación de los elementos representados. Quizás por eso las investigaciones se han centrado más en la identificación de los motivos, las

técnicas empleadas en su realización, su cronología y su clasificación. Probablemente también por eso los intentos por tratar de averiguar su significado no han pasado de un pequeño apartado final, a veces de unas líneas o se ha obviado totalmente.

En el I Simposium de Manifestaciones Rupestres del Archipiélago Canario-Norte de África, celebrado en Gran Canaria en 1995, J.M. Vázquez Varela intenta encontrar una explicación a la semejanza entre los grabados gallegos y los palmeros en la experimentación de estados alterados de consciencia pero sin entrar a analizarlo. Nosotros tratamos el tema con mayor profundidad en una comunicación en 1998[563], en la que proponíamos que los grabados palmeros correspondían a un código cultural, cuyos signos derivaban de la experimentación de estados alterados de consciencia que podían haber sido motivados por diversos caminos.

El proceso de trance nos parecía –y nos parece- la explicación más coherente para explicar las asombrosas coincidencias que se han dado siempre entre culturas muy diversas y de épocas tan distantes. Argumentábamos que dicho proceso implicaba el paso por unas determinadas fases, comunes cualesquiera que sea el método utilizado, y por tanto esto haría que, lógicamente, los motivos –o más propiamente los fosfenos- fuesen universales. Sin embargo, lo que no tenía por qué serlo eran las interpretaciones o los significados que cada cultura les otorgase. Además, para nosotros resulta evidente que los antiguos palmeros comprendían

perfectamente este código y que estaban enraizados en su cultura y en su medioambiente.

Las teorías basadas en los fenómenos de convergencia, han servido durante muchísimo tiempo para dar una explicación a todas las incómodas coincidencias que se apreciaban, especialmente, en el arte rupestre de diversos lugares del mundo. No obstante, las nuevas teorías, que relacionan el arte rupestre primitivo –el del Paleolítico Superior en el caso europeo- con los estados alterados de consciencia, han supuesto un revulsivo importante en los últimos años; provocando importantes polémicas y controversias, pero abriendo también un camino importante para la reinterpretación de esta manifestación cultural[564].

Consideramos que la teoría de un código con especial valor para la comunidad se vería reforzada por la persistencia de la costumbre de grabar en los mismos lugares y de regrabar aquéllos que estarían expuestos a un mayor deterioro y que puede apreciarse en determinadas estaciones[565]. Parece que

---

[563] BECERRA ROMERO, D., JORGE GODOY, S. y MORA CHINEA, C. *op. cit*., 2000.

[564] "*Ce caractère visionnaire des images présente une grande importance par ce qu´il implique. Il n´est guère probable que peintures et gravures représent des visions à la façon dont des portraits, dans notre civilisation occidentale, représentent des personnes. La manière dont nombre d´images furent réalisées et évoquées à partir des surfaces rocheuses suggère que les " artistes" recréaient – ou, en un certain sens, re-rêvaient – leurs visions et les fixaient sur la paroi, considérée comme la membrane qu´elles avaient dû franchir pour se matérialiser. Une grotte riche en peintures, en conséquence, ne renfermait pas simplement un certain nombre d´images mentales: elle était le réceptacle de nombreuses visions rendues manifestes et tangibles par des lignes peintes ou gravées*" (CLOTTES, J. y LEWIS-WILLIAMS, D. 1996:92).

[565] Con respecto a esta cuestión E. Martín Rodríguez, refiriéndose al panel 3 del yacimiento de la Zarza, se plantea una serie de preguntas: "*¿Qué fue lo que produjo el intenso desgaste que presenta la roca en este punto? ¿quizás fue originado por la celebración de algún rito que implicaba el contacto directo con la roca grabada, rozamiento que progresivamente produjo un apreciable desgaste que obligó a restaurar algunos trazos del grabado? ¿fue originado por los últimos ocupantes del abrigo situado en sus proximidades como consecuencia del uso repetido que registra este espacio? pero, si fue así, ¿por qué se*

algunos podrían ser coetáneos de los primeros momentos de ocupación de la isla y que se concentran en el noroeste y centro de la isla, escalonándose hasta la cumbre (DIEGO CUSCOY, L. 1990); como si fueran sucesivas fases de toma de posesión del nuevo territorio. Quizás algunos de estos grabados pudiesen corresponder a las marcas de identificación de la nueva tierra, a través de los símbolos que representaban a la tribu que la pobló.

Quizás fuera en ciertos momentos señalados del año, en torno a fiestas religiosas, en los que se conmemoraría dichos acontecimientos que servirían para cohesionar culturalmente al grupo y recordarles su historia. Los grabados son un recuerdo permanente, la memoria de un pueblo con lo que es muy probable que se realizasen ritos en torno a ellos.

---

restauró? (…) Podemos registrar el hecho, pero desgraciadamente carecemos de los elementos de contrastación necesarios que nos permitan comprobar la causa que lo origina, por lo que cualquier hipótesis en este sentido apenas sí supera el umbral de la especulación" (MARTÍN RODRÍGUEZ, E. a)1998:43). En África del Sur determinados abrigos han sido y son considerados como entradas al mundo de los espíritus. En este caso los chamanes convencen a los seres de lo que se considera el mundo inferior para que atraviesen la roca y con ello vuelven a revivir sus visiones repitiendo una vez más la experiencia y lo visto durante sus viajes extracorporales a ese inframundo; rehaciendo algunas de las imágenes si ello lo considerasen necesario. De esta forma la roca adquiere un significado propio, ahora aporta un sentido espiritual al motivo allí representado. Se establece así un lazo entre la persona, el velo rocoso y el mundo espiritual que se esconde detrás de ella. Incluso el acto de tocar adquiere la misma importancia que pintar, aunque con un sentido diferente (CLOTTES, J. y LEWIS-WILLIAMS, D. 1996:33).

Salvando las distancias cronológicas y culturales, no dejamos de preguntarnos, en el caso palmero, si ese evidente desgaste podría corresponderse con un ritual que implicase el contacto con esa otra realidad que, en su momento, condujo a la realización de dichos grabados y que también conllevase el hecho de tocar los motivos para revivir esas experiencias. Quizás pudiese estar relacionado, además, con la evidente importancia de este lugar, el que presenta un mayor número de grabados de toda la isla, siendo por ello el más complejo y espectacular. El entorno en el que se encuentra este yacimiento sería elegido por algunas características muy concretas, no todas evidentes hoy en día, y posteriormente se regresaría a dicho lugar para revivir acontecimientos o experiencias que el contacto con la roca, a modo de reflejo condicionado u orden posthipnóptica, permitiría volver a experimentar recreando de esta manera parte de sus creencias mitológicas, religiosas o mágicas.

6.4.2 La cerámica.

Como sucede con el mundo de las manifestaciones rupestres, dentro del arte mueble nos encontramos que muchos de estos motivos geométricos también aparecen; es el caso de la cerámica y especialmente claro, nos parecen, los ejemplos de Gran Canaria y La Palma. En las otras, los motivos no son a menudo lo suficientemente profusos para establecer unos paralelismos evidentes; menos aún con respecto a los grabados de sus islas respectivas. Aparecen algunos que son curiosos pero esporádicos y no nos permiten profundizar seriamente en su origen.

6.4.2.1. La cerámica y las pintaderas de Gran Canaria

Por lo que se refiere a Gran Canaria, el estudio sistemático de los motivos cerámicos geométricos de esta isla -muy similares a los de las pinturas y que consideramos igualmente relacionados con fosfenos- sigue siendo una asignatura pendiente en la historiografía insular. En gran parte se debe a las múltiples intervenciones arqueológicas poco sistemáticas efectuadas en el pasado, y propias del momento histórico, llevadas a cabo por arqueólogos aficionados, coleccionistas, expoliadores, eruditos locales… que provocaron la pérdida de buena parte de la información.

Por otro lado, aún complica más su estudio no poder disponer de una sucesión cronológica estratigráfica para ningún yacimiento de la isla, al menos

ninguna que esté publicada, pese a las numerosas campañas arqueológicas -más o menos científicas- a las que ya hemos aludido y que se han realizado en la isla desde el siglo XIX. Se ha argumentado, en numerosas ocasiones, que esto es debido a la escasez de relleno estratigráfico que presentan la mayoría de los yacimientos excavados, especialmente las casas, y la descontextualización de muchas de las piezas cerámicas.

Consideramos que se podría hacer un estudio de los motivos y su desarrollo; que debería partir primeramente de un examen de cada pieza e intentar elaborar una nueva clasificación que estudiara los paralelismos con los de las cuevas pintadas: elementos que se repiten, su frecuencia, las combinaciones entre diferentes motivos, coincidencias en los colores, etc. Con ello podríamos ver si existe una relación entre la evolución de los motivos decorativos cerámicos y la evolución política de la isla, como ya se planteó para las pinturas rupestres.

Para algunos autores no parece existir un área de especialización temática por localidades, sino más bien se trataría de un fenómeno de conjunto (GONZÁLEZ ANTÓN, R. y TEJERA GASPAR, A. 1981:212); pero la mayoría de los trabajos fueron realizados hace muchos años y adolecen de un cierto carácter parcial al haber abordado su enfoque desde las piezas conservadas hasta ese momento y que se encuentran depositadas en las vitrinas y en los fondos museísticos isleños[566].

[566] GONZÁLEZ ANTÓN, R. y TEJERA GASPAR, A. *op. cit*., 1981, p.213; ONRUBIA PINTADO, J. *op. cit*., a)1986, p. 266.

Entre los materiales cerámicos de Gran Canaria destacan también, como elemento propio y exclusivo de esta isla, las llamadas **pintaderas** o sellos de propiedad. Son de diversa tipología pero con un nexo común, los motivos exclusivamente geométricos con los que están grabadas, de diferentes y variadas combinaciones, y que presentan claros paralelismos tipológicos en el mundo mediterráneo y en el americano. Posiblemente, como ya vimos en los grabados, tengan un origen iconográfico en la visión de los fosfenos característicos de los estados alterados de consciencia. En Gran Canaria, como ya señalara S. Jiménez Sánchez:

> "… *la temática de esa decoración pintada, y esencialmente geométrica, la hallamos repetida y representada con profusión en la ornamentación de algunas cuevas canarias, como en la llamada "Cueva Pintada" (Gáldar) y en el relleno de las "pintaderas" canarias*" (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, S. 1958:228).

En su mayoría se encuentran confeccionadas con barro cocido y unas pocas en madera[567], son instrumentos que presentan dos tipos morfológicos básicos: por un lado, se trata de tipos cilíndricos y, por otro, de superficie plana, localizándose en ambos, en la superficie exterior de la pieza, los diferentes

[567] VERNEAU, R. *Cinco años de estancia en las Islas Canarias*, 1987, p. 76; ALCINA FRANCH, J. "Las "pintaderas" de Canarias y sus posibles relaciones." *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 32, 1956, p. 80; *Las pintaderas canarias*. 1983, p. 12; TEJERA GASPAR, A. y GONZÁLEZ ANTÓN, R. *op. cit*., b)1987, p. 105; MARTÍN DE GUZMÁN, C. *op. cit*., 1984, p. 423. Aunque en un principio, este último investigador pone en duda la filiación prehispánica de las existentes en madera opinando que posiblemente sean "marcas de panadero" posteriormente modifica esta opinión. MARTÍN DE GUZMÁN,

motivos que las acompañan. Además, poseen un apéndice o pedúnculo, que en ocasiones se encuentra perforado e inserto en la parte posterior de la pieza, lo que junto a su forma de cuño o sello evidencian que su finalidad última fue la de permitir o dejar su impronta ya fuera en algún tipo de material blando, lo que daría el negativo de la pieza, o su imprimación mediante el entintado de la cara exterior.

En el siglo XIX C. Pizarroso y Belmonte creyó ver en ellos primitivos sellos de los antiguos guanartemes de Gáldar apuntando su semejanza con los motivos que aparecen en las vasijas[568] y también la tradición oral que recogida por R. Verneau en el valle de Santa Lucía de Tirajana las definía como "*sellos o pintaderas*"[569]; este último nombre acabó designando a estos objetos.

Estos útiles cerámicos son característicos de la isla de Gran Canaria[570] y su uso ha dado lugar a diferentes hipótesis. R. Verneau fue el primero en

---

C. *op. cit*., 1984, p. 592; "La serie de sellos de madera procedentes de Galdar, Gran Canaria." *Trabajos de Prehistoria*, 45, pp. 289-304, 1988.

[568] PIZARROSO y BELMONTE, C. *Los aborígenes de Canaria*, 1880, pp. 17-18. Posteriormente J. Pérez de Barradas volverá a insistir en el tema.

[569] VERNEAU, R. "Las pintaderas de Gran Canaria." *Anales de la Sociedad Española de Historia Natural*, T. XII, 1883, reeditado en *Aguayro* nº 96, 1978, p. 31; *op. cit*., 1987, p. 75.

[570] No obstante, existen tres referencias para este tipo de objetos fuera de Gran Canaria, concretamente en la isla de La Palma, Lanzarote y Fuerteventura. En el primer caso, confeccionada en toba volcánica, se localizó en la cueva del Guano, en Montaña de las Goteras. Al ser la única hallada hasta el momento no podemos estar seguros de la existencia de un mayor número de ellas o de los motivos por la cual se encontró en dicha isla, lo cual nos lleva a únicamente mencionar su presencia. Lo mismo que ocurre en Lanzarote donde al parecer fue encontrada una pintadera de cerámica en el malpaís de la Corona y en Fuerteventura donde se localizó una de ellas en la Cueva de los ídolos, en 1971. HERNÁNDEZ PÉREZ, M.S. *La Palma prehispánica*, 1977, p. 75-76; ONRUBIA PINTADO, J. "Sellos y marcas de propiedad de graneros fortificados del Aurés (Argelia). Consideraciones etnoarqueológicas en torno a las presuntas correlaciones norteafricanas de las pintaderas de Gran Canaria." *Trabajos de Prehistoria* nº 43, 1986, p. 298; PAIS PAIS, J. *El bando prehispánico de Tigalate-Mazo*, 1998, pp. 94-95; PELLICER CATALAN, M. "Elementos culturales de la Prehistoria Canaria." *Revista de Historia*, nº 169, 1971-1972, p. 65; VERNEAU, R. *op. cit*., 1978, p. 31. Las tres pintaderas que supuestamente aparecieron en Tenerife y que menciona S. Berthelot proceden en realidad de Gran Canaria. BERTHELOT, S. *Antigüedades canarias*, 1980, p. 150, nota 2; MARTÍN DE GUZMÁN, C. *op. cit*., 1984, p. 423.

señalar, basándose en datos etnográficos, que dichos objetos fueron empleados como instrumentos para imprimir sus dibujos sobre la piel del rostro y cuerpo de los antiguos canarios, opinión que sustenta en referencias extractadas de las diferentes crónicas de la Conquista y en el hallazgo de restos de pintura de color rojo u ocre en algunas de las pintaderas (VERNEAU, R. 1978:33.). Entre otros autores, G. Chil y Naranjo quiso ver en ellas símbolos religiosos que representaban a la trinidad basándose exclusivamente en la forma triangular (CHIL Y NARANJO, G. 1880:258), mientras que A. Millares creía que se trataban de amuletos o adornos para colgar del cuello[571]. D.J. Wölfel opinaba que se trataban de marcas que denotaban una posesión personal e incluso a las propias personas (WÖLFEL, D.J. 1942:106), sin embargo G. Marcy creyó ver en este tipo de útiles, a semejanza con el mundo norteafricano bereber, marcas identificativas que hubieran actuado a modo de sello personal y que hubieran servido para señalar en los silos a los propietarios de cada uno de los depósitos, dentro de los graneros-fortalezas (MARCY, G. 1942:119-122). Esta opinión fue ampliamente refutada por P. Hernández Benítez en apoyo de las tesis de R. Verneau (HERNÁNDEZ BENÍTEZ, P. 1944). Posteriormente otros investigadores como J. Álvarez Delgado, L. Balout, Mª.C. Jiménez Gómez y M.C. del Arco Aguilar, J. Onrubia Pintado o A. Tejera Gaspar y R. González Antón[572] se inclinaron más por darle una función múltiple a estos útiles; mientras que para C. Martín de Guzmán, la

[571] MILLARES, A. citado en VERNEAU, R. *op. cit*., 1978, p. 32; op. cit., 1987, p. 75.

[572] ALVÁREZ DELGADO, J. "Apostillas a Marcy, G. "El verdadero destino de las "pintaderas" de Canarias". *Revista de Historia*, vol. VIII, 1942, p. 125; BALOUT, L. "Canarias y África en los tiempos prehistóricos y protohistóricos." *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 17, 1971, p. 101; JIMÉNEZ GÓMEZ, Mª.C. *El ornamento personal entre los aborígenes canarios*, 1980, pp. 34-35; JIMÉNEZ GÓMEZ, MªC. y ARCO AGUILAR, C. "Estudio de los ídolos y pintaderas de la Aldea de S. Nicolás, Gran Canaria."

última persona en tratar con profundidad el tema, se trataría de un elemento relacionado con clanes a modo de emblema o "escudo de armas" (MARTÍN DE GUZMÁN, C. a)1984:418). Tampoco ha faltado quien se ha acercado a la explicación de estos motivos desde planteamientos psicológicos (O´SHANAHAN, J.C. 1979).

El tiempo y la arqueología vendrían a darle, al menos en parte, la razón a R. Verneau pues, como señalan Mª.C. Jiménez Gómez y C. del Arco Aguilar, la localización de una pequeña bolsa de cuero en Acusa, destinada al parecer a guardar ocre y en cuya superficie exterior aparecen motivos geométricos de color rojo:

> "*Tanto la uniformidad de los trazos como a la existencia de pintaderas con idénticos motivos certifican que la técnica usada para su ejecución fue la impresión. Ello demuestra cómo las pieles destinadas a la hechura de útiles de diversa finalidad fueron decoradas, no sólo con las bien documentadas incisiones sino también con temas geométricos pintados*" (JIMÉNEZ GÓMEZ, Mª.C. y ARCO AGUILAR, C. 1984:59).

Estas últimas investigadoras también señalan como posible indicador de esta práctica (la de estampación) la presencia de un ídolo de barro cocido procedente de la localidad de Tara en cuya superficie aparecen los mismo

---

Tabona, nº V, 1984, p. 60; ONRUBIA PINTADO, J. *op. cit*., a)1986, p. 258 y *op. cit*., b)1986, p. 302; TEJERA GASPAR, A. y GONZÁLEZ ANTÓN, R. *op. cit*., b)1987, p. 105.

motivos geométricos, en este caso triángulos, círculos, bandas paralelas y cuadrados, que relacionan con una posible decoración del vestido o bien del cuerpo de la figura. Lo que unido a la función expresada por G. Marcy para sellar graneros, les lleva a afirmar:

> "…*que constituyen los soportes que, a la luz de las fuentes arqueológicas, etnográficas, escritas, ilustran con mayor certeza los múltiples usos que las pintaderas pudieron tener en la sociedad prehistórica de Gran Canaria.*" (*Ibid*. 60).

La semejanza de los motivos decorativos que aparecen en las pintaderas junto a su propia morfología hizo, como ya ocurrió con las manifestaciones rupestres, que desde temprano se las relacionara con elementos similares provenientes tanto del Viejo Continente como del Nuevo. Aunque este tipo de útiles se haya presente en el mundo norteafricano bereber así como en diferentes partes del planeta, autores como el ya mencionado R. Verneau, E.A. Hooton, J. Pérez de Barradas, D.J. Wölfel y, sobre todo, J. Alcina Franch, han querido ver en ellas paralelos o conexiones con otras áreas, ya sea tanto del Mediterráneo como del mundo americano, lo que ha llevado a proponer contactos entre culturas muy distantes, hoy día superadas[573].

[573] ALCINA FRANCH, J. *op. cit*., 1956, pp. 88-91; *op. cit*., 1983, pp. 28-35; PÉREZ DE BARRADAS, J. *Estado actual de las investigaciones Prehistóricas sobre Canarias: memoria acerca de los estudios realizados en 1938 en el Museo Canario*, 1939, p. 21; VERNEAU, R. *op. cit*., 1978, pp. 33-34; WÖLFEL, D.J. *op. cit*., 1942, p. 106. HOOTON, E.A. *The ancient inhabitants of the Canary Islands*, 1970, p. 59.

La importancia de los motivos que representan los signos geométricos se puede observar en una momia que, según comenta E. Martínez de Escobar, extrajo J. del Castillo y Westerling de una cueva del Barranco de Guayadeque[574]. En ella se apreciaron hasta doce capas de pieles, las más finas pegadas al cuerpo, en las cuales aún se conservaban restos de pintura, de color blanco y negro, con "*sencillos dibujos*". Para Tenerife, A. de Espinosa señala:

> *"…y así por la señal y pinta de la piel se conocía después el cuerpo del difunto. Estos cueros lo adobaban con mucha curiosidad y los teñían con cáscaras de pino…"* (ESPINOSA, A. [1594] 1980:45).

En el caso de Gran Canaria sólo quedan fragmentos de las capas exteriores y no se puede saber si también las tendrían algunas momias para poder identificar a los muertos [en cambio en Tenerife sí aparece en el exterior esta "*señal y pinta*" posible indicadora de marcas identificatorias para algunas momias guanches (JIMÉNEZ GÓMEZ, Mª. C. y DEL ARCO AGUILAR, C. 1984:59)]. Creemos, de todas formas, que al aparecer el mayor número de estos signos al interior, pudiera ser otra la funcionalidad, como sería la mágico-religiosa, pues se encuentran, como describe E. Martínez de Escobar, en las pieles más próximas al cuerpo del difunto[575]. Todo ello nos recuerda la práctica

[574] MARTÍNEZ ESCOBAR, E. Periódico "El Omnibus", 1855 transcrito en CHIL Y NARANJO, G. *op. cit*., 1876, pp. 491-495.

[575] No es éste el único caso de relación entre motivos o símbolos geométricos y mundo funerario. En otras áreas del planeta, sin que por ello veamos paralelismo alguno, por ejemplo en la cuenca del Orinoco, se suelen encontrar evidencias de este tipo de relaciones, es decir, entre fardos funerarios y pinturas geométricas, realizadas por el chamán, que en determinados casos no parece que hayan sido realizadas para ser vistas por los familiares o cualquier ser vivo, excepto el propio chamán que las plasma sobre la

del supuesto “tatuaje” mencionado por varios cronistas y que a día de hoy no ha tenido su reflejo en los estudios llevados a cabo en los restos momificados de los antiguos habitantes de la isla.

Siempre ha llamado la atención la coincidencia de muchos motivos geométricos presentes en determinadas vasijas con los de las pintaderas, especialmente las llamadas troncocónicas y trapezoidales (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, S. 1958:240). En general los motivos que aparecen en las cerámicas consisten en ángulos, grecas, franjas paralelas horizontales, verticales e inclinadas, formas romboidales y hexagonales, dientes de lobo, dameros, círculos, etc., que son similares a los que aparecen en las pintaderas. Con anterioridad, J. Pérez de Barradas ya había llamado la atención sobre este hecho manifestando que:

> “*Es curiosa la coincidencia de los motivos decorativos de las pintaderas con los dibujos de la cerámica, como debida a la marcha paralela del desarrollo artístico. El mismo gusto por las líneas dentadas, los círculos, cuadrados y triángulos rellenos de rayas, las mismas combinaciones de motivos y la misma sobriedad, pero al mismo tiempo elegancia en el efecto decorativo*” (PÉREZ DE BARRADAS, J. 1939:21).

---

pared como conocedor del mundo sobrenatural y de sus necesidades (COSTAS GOBERNA, F. J., NOVOA ÁLVAREZ, P. y COSTAS FERNÁNDEZ, M. 1996:138-144).

Para S. Jiménez Sánchez algunos de los motivos presentes en la cerámica -como es el caso del triángulo, uno de los más representativos- podrían simbolizar una especie de llama purificadora de rituales exponente de un "*culto al fuego y al padre sol*" (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, S. 1958:229). Para otros autores, algunos elementos presentes en determinadas vasijas podrían representar elementos astrales (JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J.J. b) 1990).

Como ya hemos podido comprobar, pese a los pocos estudios dedicados a las cerámicas y las pintaderas –más aún en lo que se refiere a una evolución cronológica y tipológica- varios han sido los investigadores (sobre todo los más antiguos) que han apreciado las evidentes semejanzas entre los elementos presentes en ellas, en algunos escudos que portaban los canarios (según señalan las fuentes etnohistóricas)[576], los tatuajes y las pinturas rupestres; especialmente con las de las Cueva Pintada de Gáldar. Para nosotros resulta muy clara esta relación, más si cabe después de todo lo que hemos venido exponiendo desde que empezamos a estudiar las pinturas rupestres de Gran Canaria y a establecer una probable relación entre los motivos de éstas y la visión de los fosfenos durante las primeras fases de los trances extáticos. Por supuesto, las más que evidentes semejanzas de estos

[576] Por ejemplo en F. López de Ulloa podemos leer: "*…y se vino en busca del dicho Doramas, del qual habiendo tomado por señas conocerle que traya su quarta y tresja de blanco y colorado, lo esperó por el camino, …*" (LÓPEZ DE ULLOA, F. en MORALES PADRÓN, F. 1993:275); en A. Sedeño: "*Traían en las rodelas sus diuisas pintadas a su modo de blanco i colorado de almagra…*" y "*…por aquel camino le dieron por señas a Ventagaire que sería conocido por laq diuisa de la tarja blanca i colorada de quateado*" (SEDEÑO, A. en MORALES PADRÓN, F. 1993:367 y 369) y P. Gómez Escudero "*…y unas adargas cuadradas y otras redondeadas y pintadas de almagra y carbón cuarteados y alxedreses…*" (GÓMEZ ESCUDERO, P. en MORALES PADRÓN, F. 1993:388). En este caso, como ya señalara J.J. Jiménez González, cabe pensar que la decoración con que se adorna el escudo debía de ser de tipo personal, definiendo la identidad del individuo que lo porta o el grupo al que pertenece, indicando este investigador su semejanza entre los Teda del Tibesti (JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J.J. a)1990:205).

motivos con los que reflejan las cerámicas y las pintaderas nos lleva a hacer extensivos los mismos argumentos y las mismas conclusiones a estas manifestaciones de la cultura material de los aborígenes canarios.

El porqué de este planteamiento no vendría exclusivamente de la semejanza formal –que ya ha quedado patente- sino de otra serie de elementos que consideramos deben tenerse en cuenta. La coincidencia de motivos –considerados tradicionalmente decorativos- en los diferentes tipos de soporte analizados nos lleva a concluir que, evidentemente, la relación debe estar basada en la representación de las mismas ideas aplicadas a diferentes ámbitos; que podrían corresponder a sus señas de identidad cultural como pueblo; su visión del mundo real o de ese otro mundo espiritual, interpretado a través de los ojos de sus representantes religiosos. Por supuesto, el grado de complejidad sería muy diferente según el tipo de soporte; no sería lo mismo pintar sobre los grandes espacios de las paredes de las cuevas que los límites espaciales que imponen las reducidas dimensiones de los recipientes cerámicos o de las pintaderas; cuestión ésta que siempre ha extrañado a muchos investigadores. Las representaciones simbólicas de estas últimas serían por supuesto más esquemáticas o más elementales, pero mantendrían todo su significado. Serían un recordatorio más cercano y cotidiano en la vida de la población que no estaría constantemente visitando los lugares con grabados o pinturas rupestres. El valor o el poder que se otorgaría a estos símbolos sería mucho más cercano en estos objetos.

Quisiéramos dedicar una parte de este apartado al papel de la mujer en el mundo de la cerámica. Aunque a menudo no se ha considerado importante el tema, eran las mujeres las que realizaban las cerámicas y desde el principio fue comentado por parte de algunos de los cronistas:

> *"...tenían mujeres dedicadas para (...) hacer loça (...). Hacíanlas a mano i almagrábanlas i estando enjutas las bruñían con piedras lisas i tomaba lustre muy bueno i durable..."* (SEDEÑO, A. en MORALES PADRÓN, F. 1993:371).

Hemos citado también anteriormente que las mujeres se encargaban de pintar las cuevas, por tanto no sería una coincidencia que los mismos motivos que aparecen en ellas se encuentren también en la cerámica y las pintaderas; ni que dichos motivos se hallen repartidos por buena parte de la isla, a partir de los diferentes núcleos alfareros que repetirían los mismos modelos, tanto en lo que respecta a la factura como a los elementos decorativos. Como ya señalara C. Martín de Guzmán:

> *"…en los "gineceos" galdenses las maguadas enseñaban a las doncellas el arte de la cerámica. A estos centros acudían las hijas de los nobles de la isla que, una vez terminado su aprendizaje, regresarían a sus cantones de origen y serían las portadoras de las enseñanzas aprendidas en los talleres galdenses*" (MARTÍN DE GUZMÁN, C. 1984:362).

Para el citado autor el origen de esta enseñanza estaría en el norte de Gran Canaria pues sería la zona económica y culturalmente más avanzada: un norte agrícola más rico frente a un sur ganadero más pobre por lo que terminaría imponiéndose (*Ibid.* 362).

Aunque nada se nos comenta de la decoración que se efectuaba en las vasijas, sabemos que elaboraron unas con decoración geométrica variada y otras bastante más simples o sin decorar. Lo mismo ocurre con las pintaderas que no se mencionan en las crónicas, sin embargo ahí están. Parece bastante lógico que no explicasen o contasen sus significados, si pensamos que responderían a sus más profundas creencias religiosas y culturales, que protegerían de los invasores, portadores de otra cultura, a menudo incapaces de comprender, respetar y mucho menos tolerar unas creencias diferentes a las suyas. Su ocultación iría pareja con la de sus poblados o sus necrópolis, en las que algunos se seguirían enterrando secretamente mucho tiempo después de finalizada la Conquista, como queda constancia en algunas denuncias ante la Inquisición[577].

[577] Por ejemplo, en un documento de la Inquisición, fechado en 1505, se puede leer: *"Ansy mismo dixo este testigo, que puede aver tres años y medio que vido este testigo en vn campo que se dize Tesén, vna legua de Telde poco más o menos, que vido en el dicho canpo de Tesén en vna cueva a donde solían los canarios enterrar, en que vido muchas cabeças de los dichos canarios y huesos, y que vido en la dicha cueva vn onbre que le pareçió que hera canario muerto y que holía, que no devya de aver mucho tiempo que hera ally echado, y que tenía debaxo vna estera y otra encima y que le pareçió como que tenía vn tamargo. Y que llamó este testigo a vn compañero suyo para que lo viese, que se llamava Mateo Quintero, que está en Castilla, vecino de Lepe, y que tomó malas sospechas de este testigo por aver XX años que era tomada la ysla y todos los dichos canarios son christianos, y le pareció mal en ver aquel en la dicha cueva de los dichos canarios. E que este testigo dixo esto a vn Martín Bañes, portugués, ques agora rrefynador de Agostín de la Chauega, y le dixo a este testigo que no se maravillase, quel avya visto acerca de otro tanto en otra cueva y que creya que los canarios que no heran buenos christianos.*" Archivo Museo Canario. Inquisición de Canarias, Fondo Bute, testificaciones 1499-1525. Vol. I, fols. 66-67 (ARCO AGUILAR, C. 1977:322).

Ya comentamos, al estudiar las pinturas rupestres, que el origen de los motivos y su transmisión a las mujeres podría estar en la madre de las harimaguadas. Ese personaje femenino conocedor de la voluntad de los dioses y a quien todo el mundo respetaba. Vimos que su capacidad para entrar en contacto con ese mundo espiritual y su papel de enlace con la sociedad, base de su prestigio, podría estar en el origen de estos motivos que luego se repetirían constantemente en las diferentes manifestaciones de la cultura material de esta isla. Evidentemente, los núcleos alfareros actuarían como la caja de resonancia de esas ideas, que como ya argumentábamos, también debieron sufrir un proceso de evolución paralelo al que se estaba desarrollando en el ámbito económico y político de la isla, cuyo ejemplo más paradigmático sería el núcleo galdense del que sobrevive, actualmente, la *Cueva Pintada de Gáldar*.

Lamentablemente, la ausencia de estratigrafías en la isla dificulta la corroboración práctica de este planteamiento, pero el estudio de N. Hernández Rodríguez sobre las cuevas pintadas de Gran Canaria apunta precisamente en esta dirección: un proceso de complejidad en las composiciones desde la realización de las primeras pinturas hasta la conquista de la isla (HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, N. 1999:125).

Por la escuela o institución de las harimaguadas pasaban las mujeres nobles y aprendían, además de otros oficios para gobernarse en la casa, la elaboración de la cerámica, así como una determinada instrucción religiosa[578]:

> "*Hacian losa para su servicio de varro hecha sin molde; esto hacian mujeres oficiales dello con la cual se servian*" (SEDEÑO, A. en DARIAS PADRÓN, D. 1936:66).

> "*Hacian [los canarios] en Canarias losa de barro para el comun servicio de sus cassas sin molde, torno, ni otro artificio alguno mas que el de su industria y manos y aun hasta oi se hace y usa para el comun servicio de los campos y aldeas, dexo ya que para las ciudades y otras partes políticas obran barros curiosos y de estima de color roxo y para enfriar agua muy presiados. (…) Para esto tenian los canarios mugeres mui curiosas y oficialas muy diestras que le sabian dar la [tem]pla lo qual a quedado de unas a otras hasta oi y de todos estimadas*"(DE SOSA, J. [1678] 1994:298).

La técnica pictórica sería pues oficio casi exclusivo de mujeres, lo que podría implicar que controlarían los conocimientos culturales de su pueblo y los transmitirían de una manera asequible para todos pues, aunque existen inscripciones alfabéticas, no creemos que fueran de conocimiento general el

[578] MARTÍN DE GUZMÁN, C. *op. cit*., 1984, p. 362; TEJERA GASPAR, A. y GONZÁLEZ ANTÓN, R. *op. cit*., b)1987, p. 117; PÉREZ SAAVEDRA, F. *op. cit*., 1989, p. 92.

uso y lectura de estos signos; que quizás podrían corresponderse con una fórmula mágica:

> "*No conocieron letras ni caracteres (aunque se valían de pintura tosca)"* (SEDEÑO, A. en MORALES PADRÓN, F. 1993:373).

Este texto de A. Sedeño parece indicarnos que, evidentemente, la única manera que poseían de transmitir conocimientos o ideas serían las pinturas: los signos o los símbolos pintados tanto en la cerámica como en las paredes de cuevas y edificios, siempre relacionados con motivos o figuras geométricas[579]; pues aunque conocían la escritura -dato que el autor ignoraba- su manejo sería muy limitado. Nunca, hasta el siglo XX, el dominio de la escritura en cualquier idioma estuvo al alcance del pueblo de forma general.

También en el cercano mundo bereber podemos observar como este tipo de conocimiento, al menos en determinados casos, se encuentra en manos femeninas y son ellas quienes al elaborar la cerámica pueden interpretarlas pues guardan un significado claro y definido. Tal es el caso de ciertas vasijas cerámicas, destinadas a guardar el grano, que se protegen realizando sobre ellas determinados dibujos identificados con especies animales o vegetales locales (SERVIER, J. 1985:336-337). Es probable que en la actualidad

[579] Sí existía, por otro lado, un sistema de cómputo. D.J. Wölfel llamó la atención sobre el término Tara y Tarja, que cita T. Marín de Cubas (MARÍN DE CUBAS, T.A. [1694] 1986:254), y que presumiblemente aludían a un sistema que utilizaban los habitantes de Gran Canaria para dejar constancia del paso del tiempo, *"a modo de signo nemónicos*" en palabras de J. Cuenca Sanabria (CUENCA SANABRIA, J. 1996:140). Para D.J. Wölfel este dato podría relacionarse con términos que hacen referencia a escritura en el mundo bereber (WÖLFEL, D.J. 1942:106-107).

conserven un carácter más bien de tipo mágico, ya que no debemos olvidar que, aunque conservan muchos elementos, anteriores a la islamización, este proceso pudo influir en la pérdida de muchos de sus significados primitivos, pero que no por ello provocaron su desaparición. Muchos de estos símbolos, como hemos visto en la Gran Canaria prehispánica, aparecen en múltiples soportes, no sólo en la cerámica, los podemos encontrar a su vez en los tatuajes mágicos que realizan las mujeres bereberes y en los diseños de los tejidos textiles[580]. Sin embargo, hoy en día, ellas son las únicas guardianas de este conocimiento que difícilmente transmiten a las personas extrañas a su núcleo cultural o que incluso perteneciendo a él se hayan criado en otros lugares. Comprensible si tenemos en cuenta los mundos tan diferentes en los que viven hombres y mujeres en el mundo islámico; más rico entre las mujeres bereberes del Norte de África porque tradicionalmente han conservado un mayor grado de libertad y consideración social que sus semejantes en los países islámicos no bereberes.

6.4.2.2. La cerámica de La Palma

La cerámica palmera ha sido siempre la que más interés ha despertado entre los arqueólogos, al menos por lo que puede desprenderse del número de estudiosos y de publicaciones que se han centrado en ella. Esto se debe en parte a la espectacularidad de sus motivos decorativos y la profusión con la que se realizaron en algunas de sus fases evolutivas. También, por supuesto,

[580] COLA ALBERICH, J. *Tatuajes y amuletos marroquíes.* 1949, p. 104 y 135; KOLLER, P. A. *op. cit*., 1952, p. 88 y 90.

por las grandes semejanzas que se daban entre estos y los grabados rupestres –igual o más llamativos- presentes en la isla y ya analizados. Evidentemente, las coincidencias siempre atrajeron la atención de los investigadores que ofrecerían múltiples teorías, intentando encontrar una explicación que contribuyese a aclarar si existía relación o no entre ambas manifestaciones. Algunos creían que los motivos cerámicos eran meramente decorativos; otros no veían una clara relación sino una semejanza y muchos observaban una clara analogía para la que no tenían un argumento convincente: S. Jiménez Sánchez[581], A. Beltrán Martínez[582] o E. Martín Rodríguez[583]. Más recientemente se han dirigido los pasos hacia la posibilidad de que dichos motivos no fueran meramente decorativos, sino que sería un elemento para transmitir información sobre el grupo social del que había partido (MORA CHINEA, C. y RUIZ GONZÁLEZ, Mª.T. 1995).

Por nuestra parte, intentamos aproximarnos al tema en una comunicación en 1998[584], en la que planteábamos la posibilidad de que estos motivos pudiesen corresponderse con un código de identificación cultural que podría modificarse junto con la sociedad que lo había establecido y que desapareció con ella. Proponíamos también que su origen pudiese provenir del posible uso de algún tipo de substancia alteradora de la consciencia. Llegamos a la conclusión de que estas manifestaciones cerámicas y rupestres se

[581] JIMÉNEZ SÁNCHEZ, S. "Cerámica grancanaria prehispánica de factura neolítica." *Anuario de Estudios Atlánticos,* nº 4, 1958, p. 228.
[582] BELTRÁN MARTÍNEZ, A. "Consideraciones sobre el arte rupestre de las Islas Canarias." *XII Congreso Nacional de Arqueología,* 1973, p. 268 y *op. cit*. 1987, p. 88.
[583] MARTÍN RODRÍGUEZ, E. *La Palma y los auaritas,* 1992, p. 96.
[584] BECERRA ROMERO, D., JORGE GODOY, S. y MORA CHINEA, C. *op. cit*., 2000.

encontraban vinculadas a estos estados alterados de consciencia y tenían un origen en la visión de fosfenos, pues su similitud con estos es bastante asombrosa, así como los paralelismos casi idénticos con otros grabados de otras zonas del planeta y de épocas distintas. Asimismo, pusimos de manifiesto que la simbología y el significado que, muy posiblemente, poseyeron debió de tener una gran importancia en su entorno social o comunitario y por ello, tras la conquista de la isla y el posterior proceso de aculturación, desaparecieron. Lo mismo que ocurrió en el resto de las islas: las cerámicas se reconvirtieron al gusto y las costumbres de la nueva sociedad y los grabados, aunque se siguieron haciendo, cambiaron y extrañamente siempre fueron desconocidos para los nuevos dueños de las islas[585]. Al menos así parece evidenciarlo la ausencia de la más mínima información en la historiografía isleña, desde los primeros cronistas hasta J. Viera y Clavijo en el siglo XVIII que lo achacaba a garabatos sin sentido.

6.4.2.3. La difícil interpretación en las otras islas

En el resto del archipiélago el tema se presenta más controvertido. Aparecen elementos geométricos en el caso de las islas de Fuerteventura o Lanzarote pero su desarrollo y profusión no alcanzan el nivel de las dos primeras islas mencionadas. Destacan especialmente las líneas rectas,

[585] ¿Seguiría manteniéndose una especie de código de silencio en torno a las estaciones rupestres? Muchos creen que estos grabados de cruces y barcos posteriores a la Conquista eran realizados por los pastores, descendientes probablemente de aborígenes. No obstante, ya no grababan los mismo signos, ya eran los de la nueva cultura pero pese a ello no se conocieron estos lugares hasta fechas muy próximas en el tiempo. Quizás por eso muchos los achacan a juegos o distracciones de los pastores en sus largas horas de aburrimiento. Curioso.

combinadas de diferentes formas, sobre todo en la cerámica de la isla de Fuerteventura que, en algunos casos, recuerda a algunas piezas de la isla de La Palma. Sin embargo aquí no vemos claro que guarde relación con los grabados rupestres, pues los más característicos de esta isla son los rayados, los dameros, escaleriformes, curvilíneos y sobresalen, entre todos, los podomorfos. Lo mismo ocurre en el caso de Lanzarote donde nos encontramos en la misma situación y con motivos similares. S. Jiménez Sánchez asociaba claramente los motivos cerámicos de ambas islas al mundo bereber (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, S. 1946:73 y 77).

Finalmente, tanto en El Hierro como en La Gomera, son muy raras las piezas con motivos decorativos; lo mismo ocurre en Tenerife donde las cerámicas decoradas son escasas y, prácticamente, repiten los mismos motivos: una serie de puntos en forma de espiral o radial. Son pues datos muy escasos y no nos sirven de mucho. Tampoco consideramos que sea obligatorio en todas las culturas reflejar en las cerámicas u otro soporte las experiencias del trance extático, si lo hubiese habido. No todos los pueblos lo necesitan o sienten la necesidad de reflejarlo de la misma forma. Muchos reviven estos procesos o eligen sus señas de identidad de diferentes formas: a través de ceremonias, danzas, cánticos, etc., mucho más difíciles, a veces, de rastrear.

6.5. El mundo vegetal

La llegada a las islas de los aborígenes canarios supuso la familiarización con un nuevo entorno, con características medioambientales

diferentes a las del lugar de origen en el vecino continente africano y la adaptación a los nuevos recursos que el medio les ofrecía. Entre estos se encontrarían nuevas especies vegetales, que destinarían a diferentes fines: alimenticios, medicinales o artesanales. Tampoco podemos olvidar que algunas semillas los acompañasen en su viaje a las islas, igual que lo hicieron con algunas especies de animales.

Largos años de aprendizaje y esfuerzo les llevaría a poseer un amplio dominio del territorio y sus recursos. Basta con seguir al fraile Espinosa para darse cuenta de este detalle que, aunque se mencione para la isla de Tenerife, es perfectamente extrapolable al conjunto de las islas:

> *"…y para que no les faltase el pasto, tenían gran vigilancia en no dejar nacer yerba que no fuese provechosa para el ganado; y así lo traían grueso, porque lo criaban a ojo"* (ESPINOSA, A. [1594] 1980:39).

Del amplio conocimiento que tuvieron los aborígenes del mundo vegetal, tenemos también constancia por la selección que empleaban en los procesos de momificación, en la elaboración de pinturas, tintes, alimentos, medicinas…, todos ellos reflejados en las diferentes Crónicas de la Conquista. En el conocimiento de las especies tóxicas pudieron estar auxiliados, quizás, por los animales. Es un hecho probado y conocido que determinados animales conocen los efectos derivados del consumo de diversas plantas con

propiedades alcaloides. La embriaguez producida por estos enteógenos puede verse reflejada en señales externas, con muestras de gran excitación. Exponentes de ello son grandes saltos para salvar obstáculos mínimos; el ser presa de un gran pánico al ver una simple hoja moviéndose mecida por el viento o ponerse a dar vueltas durante horas. A modo de ejemplo citaremos que los elefantes suelen ingerir frutas fermentadas al objeto de alcanzar ese estado; los gatos suelen tomar hierbabuena con idénticos fines e incluso existe un gran número de leyendas en torno a "hierbas locas".

Este elemento podría servir de explicación acerca del posible conocimiento de *Persea indica,* el viñátigo, por parte de la población aborigen, excepto en Lanzarote y Fuerteventura, donde no existe el bosque de laurisilva. Por otro lado, tradicionalmente es bien conocido el uso que realizaron de la *Euphorbia canariensis,* popularmente conocido por cardón, como anestésico para los peces, mediante la técnica del embarbascado[586], apuntándose este hecho para el conjunto de las islas[587]. En Asia se ha empleado una crucífera, el *Lepidium*; algunos indios del Brasil emplean una euforbiácea, *Phyllantus virosa* o *P. Piscatorum,* y los de la Guayana una leguminosa, la *Thephrosia toxicaria*.

[586] Aunque las crónicas más antiguas no registren su práctica durante la etapa aborigen, un documento de 1526 del Cabildo de Tenerife prohibía su uso en las fuentes donde bebía el ganado y los vecinos, lo que evidencia su conocimiento (DE LA ROSA OLIVERA, L. y MARRERO RODRÍGUEZ, M., 1986:146). G. Frutuoso confirma, más tarde, su conocimiento al comentar la vegetación de la isla (FRUTUOSO, G., 1964:104). Posteriormente J. Viera y Clavijo (VIERA y CLAVIJO, J., 1982:139), B. de Saint-Vicent (SAINT-VICENT, B., 1988:53), S. Berthelot (BERTHELOT, S., 1978:92), G. Chil y Naranjo (CHIL y NARANJO, G., 1876:578 y 1880:215) o R. Verneau (VERNEAU, R., 1987:41) hacen igualmente comentarios referentes a su empleo. Las últimas investigaciones sobre el tema dentro del ámbito insular se encuentran ubicadas dentro de un estudio realizado para la pesca de la anguila (LORENZO PERERA, J., JIMÉNEZ MEDINA, A. y ZAMORA MALDONADO, J., 1999).

[587] CABRERA PÉREZ, J.C. *op. cit*., 1992, p. 68; JIMÉNEZ GÓMEZ, M.C. *El Hierro y los bimbaches*, 1993, p. 80; JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J.J. *Los canarios, etnohistoria y arqueología*, 1990, p. 74; MARTÍN RODRÍGUEZ, E. *op. cit*., 1992, p. 47; NAVARRO MEDEROS, J.F. *op. cit*., 1992, p. 76; TEJERA GASPAR, A. y GONZÁLEZ ANTÓN, R. *op. cit*., 1987, p. 86.

Finalmente, en el viejo continente se ha utilizado el *Verbascum thapsus,* comúnmente conocido por gordolobo, de la familia de las escrofulariáceas para los mismos fines.

6.5.1. Aspectos micológicos del mundo aborigen.

El examen del mundo micológico entre los aborígenes, resulta una tarea bastante ardua, debido a la poca información dejada por los cronistas. Y no sólo por esto, sino también debido a que hasta la fecha no tenemos constancia de estudios realizados sobre el tema, salvo una mención por parte, tanto de C. Martín de Guzmán como de C. del Arco Aguilar quienes, señalando la crónica de P. Gómez Escudero, nos recuerdan que comían "*turmas y jongos*" (GÓMEZ ESCUDERO, P. en MORALES PADRÓN, F. 1993: 431) para la isla de Gran Canaria[588]. Es interesante el dato, pues nos revela al menos dos especies distintas aptas para el consumo. Por un lado, precisa la existencia de *la turma,* nombre por el que se conoce a una serie de hongos subterráneos, entre los que destaca especialmente la conocida trufa; en Canarias suele a menudo confundirse *Terfezia pinoyii,* la especie que se da en las Islas, con la popular trufa de la encina, *Tuber brumale,* por lo que en algunas obras aparece el dato de forma errónea. Por otro lado, nos menciona *jongos,* en plural y sin especificar más, con lo que podría estar haciendo alusión a más de un tipo pero que él no alcanzaría a identificar; conocida es la escasa presencia de los hongos en la gastronomía tradicional de la Península Ibérica.

[588] MARTÍN DE GUZMÁN, C. *op. cit*., 1984, p. 168; DEL ARCO AGUILAR, C. *Recursos vegetales de la Prehistoria de Canarias,* 1993, p. 32.

Este dato es sumamente curioso, puesto que siempre se ha dicho que en Canarias existía un fuerte miedo y aversión a este tipo de alimentos, excepción hecha del conocido champignon o miembros del género *Boletus.* Esto demostraría que dicha tradición vendría con los conquistadores que, en general, no eran consumidores de dicho producto pues los temían.

Ahora bien, P. Gómez Escudero no es el único autor que menciona el hecho, A. de Viana para Tenerife los sitúa entre los frutos que consumían:

> *"...sus frutos fueron ongos y madroños, bicácaros, las moras de las çarças y mocanes, que son quando maduros negros, de la hechura de garvanços..."* (VIANA, A. [1604] 1968:35).

Más adelante nos confirma el dato dentro de sus hábitos alimenticios, resultando muy interesante la forma en que describe su consumo diferenciando entre: *"...tostados hongos y otros tiernos crudos...".* (VIANA, A. [1604] 1968:72).

Con posterioridad, en el siglo XVII, I. Nuñez de la Peña, copiando a A. de Viana, repetirá los mismos datos situándolos entre las frutas silvestres recogidas por los aborígenes sin añadir nada nuevo; lo mismo que, en el siglo

siguiente, hará J. Viera y Clavijo; en el siglo XIX, W. Giménez Romera, y en el siglo XX , J. Bethéncourt Alfonso[589].

A la vista de las referencias es posible afirmar que los aborígenes, al menos de Gran Canaria y Tenerife, emplearon dentro de su régimen alimenticio algunas especies de hongos. Ahora bien, como es sabido no todas las especies son comestibles, lo que supone que tiene que existir un previo conocimiento de las mismas, anterior a su consumo. Dado que antiguamente no existían los medios que hoy tenemos a nuestro alcance, el conocimiento tuvo que ser forzosamente la experimentación, al igual que siempre se hizo con el resto de las plantas. No debemos de olvidar que la llegada de los aborígenes a Canarias supuso entrar en contacto con un medio ecológico diferente al de procedencia; por tanto el consumo de hongos, lógicamente, debería partir de un conocimiento previo, o bien de la experimentación sobre el terreno.

Sin embargo, la arqueología no ha podido confirmar la veracidad de los datos debido a la dificultad para sobrevivir a la acción del tiempo que tienen estos productos. No obstante, si acudimos al mundo norteafricano, concretamente entre los bereberes Gumara, los hongos son conocidos con el nombre de "*orín de perro*" (IBN AZZUZ HAKIM, M. 1960:49), lo que nos llevaría a la posibilidad de que, también, se emplearan en la isla de La Gomera, cuyo nombre proviene, según G. Marcy, de dicha tribu. (MARCY, G. 1934:13-14) y es generalmente aceptado. Evidentemente no existen pruebas arqueológicas

[589] NUÑEZ DE LA PEÑA, I. *op. cit.*, 1994, I, cap. IV, pp. 30-31; VIERA y CLAVIJO, J. *Noticias de la Historia General de las Islas Canarias*, 1982, p. 135; GIMÉNEZ ROMERA, W. *Crónica de las Islas*

pero, si los consumían originalmente en su tierra de procedencia, no vemos ningún motivo para que prescindiesen en las Islas de un alimento, máxime cuando la adaptación al nuevo hábitat no les permitiría el lujo de suprimir alimentos. La única razón posible para eliminar su consumo sería la inexistencia de éstos, cosa poco probable con la presencia de un bosque de laurisilva, del tipo atlántico húmedo, que subsiste actualmente en plenas condiciones como es el del Parque Nacional de Garajonay.

En un sentido parecido, P. Font Quer, comentando las relaciones de las Islas con el mundo mauritano, hace referencia al conocimiento y consumo de especies del género *Terfezia* en esta última área. Entre dichas especies, en Fuerteventura, se encuentra la popular "*criada*", *T. pinoyii,* podría indicar, según este investigador, una posible conexión entre ambas zonas (FONT QUER, P. 1960:217). Un texto de R. Verneau, comentando su estancia en las Islas y refiriéndose a Fuerteventura, señala que las gentes consumen en ciertas temporadas una trufa como si fueran papas. Esta especie no sería, pues, otra que la turma, conocida tradicionalmente allí por "crecidas."

Los comentarios de ambos autores nos afianza más en la certeza de que el consumo también era una tradición aborigen. R. Verneau escribe que se encuentra en las montañas cubiertas de ceniza y toba volcánica que están situadas entre La Antigua y el valle de Santa Inés (VERNEAU, R. [1891]1987, p. 146-147); aunque también la podemos encontrar por toda la isla, no

---

Canarias, 1868, p. 24; BETHÉNCOURT ALFONSO, J. *Historia del pueblo guanche*, 1994, p. 424 y 435.

solamente en suelos de origen volcánico sino también en los arcillosos y en el jable, lo que ahonda más en su conocimiento y probable consumo.

En la isla de La Palma, si atendemos a la adivinanza popular que reza: "*Yo soy nacida: en La Palma, sin hueso ni coyuntura y, sin cruzar agua de mar, criada en Fuerteventura"* (ESCOBIO GARCÍA, V. 1999:4), nos encontramos que existe una tradición de consumo del género *Rhizopogon*, pero además se conoce su existencia y utilización también en otras islas: allí las llaman "*nacidas*" y en otras islas se los conoce por "*papas,*" siendo más común en Lanzarote la denominación de "*papas crías*". En realidad, son de géneros diferentes -*Rhizopogon* en La Palma y *Terfezia* en Lanzarote y Fuerteventura-, aunque la gente cree que es el mismo y les da un nombre distinto según las islas. De ahí la comparación de la adivinanza.

Entre los bereberes las palabras que designan a los hongos parecen tener bastante antigüedad; de hecho una de las definiciones más arcaicas para señalarlos parece ser la forma *haragla* o *agurselem* (LAOUST, E. 1920:490 y 496). En otras zonas reciben nombres como *agrum n-tigetten, agrum n-unni* cuyo significado es "*pan de cabras*" y "*pan de ovejas*" o *agursal n-tseriel* "*champiñón de la ogresa*" (*Ibid*. 501-502). Se sabe que en todo el Sáhara las trufas blancas, a las que hacíamos referencia, son muy buscadas, por ejemplo en la zona de Argelia, donde se conocen como *Tirfâsene,t* a diversas especies entre ellas a *T. leonis* (FOUREAU, F. 1896:44); el mundo árabe los llama *terfas*, *tirfas* o *tirfes* (LAOUST, E. 1920:524). No obstante, como señaló R.

Basset, la palabra originaria es de origen berberer como se demuestra acudiendo a un texto médico del s. XIII, donde se recogen diversos nombres de plantas bereberes, lo que constata su amplio y antiguo conocimiento (BASSET, R. 1899:8). Anecdóticamente, señalaremos que desde algunos autores de la talla de Teofrasto, Plutarco o Juvenal[590] hasta los bereberes actuales los han relacionado con los truenos primaverales, pues son estas lluvias las que los hacen crecer (GORDON WASSON, R. *et alii*. 1992:107).

En la zona del Ahaggar los nómadas suelen comerlas cocidas a la brasa, hervidas, también peladas y con manteca y sal (GAST, M. 1968:241), lo que recuerda la forma en que A. de Viana describe su consumo para Tenerife, antes comentado, y es similar a como hoy día se consume al menos en La Palma (PAIS PAIS, J. 1996:175).

Por tanto, su antiguo y constatado consumo en el área bereber nos lleva a pensar que en la isla de Gran Canaria las terfezias fueran una de las especies que se consumieron, como señalaba P. Gómez Escudero[591] y en Tenerife, como indicaba A. de Viana. El resto de las variedades que se comentan para Gran Canaria permanecen sin identificar, aunque queda muy claro que conocieron más tipos.

[590] Teofrasto citado en Ateneo, *Banquete de los eruditos*, II, 62A-62B; Plutarco, *Charlas de sobremesa*, IV, 664B; Juvenal, *Sátiras*, V, 114-118.
[591] Aunque no aparece mencionada en los manuales botánicos *Terfezia pinoyii*, el respetado micólogo D. Pedro Lezcano, a quien estamos agradecidos por el dato, nos ha informado de su presencia de esta en la isla.

De las múltiples variedades de hongos existentes en las islas, hay una serie de ellos entre cuyas características se encuentra la presencia de determinadas substancias alcaloides como son, por un lado, el muscimol y ácido iboténico y, por otro, psilocibina y psilocina que pueden derivar en estados embriagantes e incluso visionarios. Entre los primeros y pertenecientes al género Agárico tenemos *Clytocybe rivulosa*, abundante en zona de laurisilva, y *Amanita muscaria*, *A. pantherina* o *A. gemmata,* asociados a la zona del pinar[592]. Asimismo, pertenecientes al género Inocybe, se encuentran un mínimo de diez especies, consideradas todas como tóxicas[593], asociadas al bosque del pinar. Respecto a los segundos podemos encontrar el género Panaeolus representado por *Panaeolus foenisecii,* cuyo hábitat natural suele ser prados y lugares abiertos y secos del piso bioclimático infracanario, y *P. sphinctrinus,* cuya presencia se encuentra asociada a excrementos de animales. Por último, tenemos, perteneciente al género Mycena, *Mycena pura*, presente en la zona del pinar y al género Psylocibe, *Gymnopilus spectabilis*. Todos ellos capaces de producir estados alucinatorios susceptibles, por tanto, de haber sido utilizados para contactar con esos demonios o espíritus de los que hemos hablado cuando analizamos el papel de los adivinos, brujos y profetas de las Islas. Al menos la posibilidad estaba ahí: tanto por la existencia de este tipo de hongos, como por el conocimiento y consumo de determinadas especies.

[592] BELTRÁN TEJERA, E., BAÑARES BAUDET, A. y RODRÍGUEZ ARMAS, J. L. "Flora micológica de las Islas Canarias" en Kungel, G. (Coord.), 1991, p. 146.
[593] BELTRÁN TEJERA, E., BAÑARES BAUDET, A. y RODRÍGUEZ ARMAS, J. L. *op. cit*., 1991, p. 146.

Evidentemente, es un hecho difícil de comprobar desde el punto de vista arqueológico por las características propias de los hongos que no favorecen su conservación, salvo casos excepcionales. Pero el paralelismo con manifestaciones artísticas de otros lugares del planeta, que ya hemos analizado; el consumo de otro tipo de hongos que acabamos de constatar; las referencias a contactos con los dioses o espíritus; o incluso la evidencia de estados de trance –como el caso herreño ya citado-, lo hacen bastante viable. Ello no quiere decir que tuvieran que utilizar siempre este sistema, ni que fuera éste el utilizado forzosamente, pero la posibilidad está ahí. Si conocían los hongos comestibles debían saber distinguirlos de los que no lo eran, es decir, los tóxicos, ya fueran los venenosos, ya los alucinógenos. El criterio por el que se guiarían, a la hora de seleccionar un método u otro para celebrar sus ritos, es algo que sí se nos escapa por falta de pruebas documentales irrefutables, pero podría ser posible dado el conocimiento tanto de estos productos como del medio ecológico de las Islas.

6.5.2. Relación de plantas endémicas, naturalizadas, posibles y dudosas localizadas en las islas.

Entre las plantas que potencialmente podrían haber sido empleadas durante la época prehispánica para alcanzar estados alterados de consciencia, y sin ánimo de establecer una relación exhaustiva de ellas pues se sale de los límites impuestos a este trabajo, tenemos, por un lado, aquellas que son endémicas del área macaronésica y, por otro, aquellas que se encuentran en la

franja mediterránea, descartando las que se sabe con seguridad que han sido introducidas con posterioridad a la Conquista.

En las Islas existen bastantes especies vegetales que en su composición contienen substancias alcaloides o compuestos que pueden llevar, en caso de contacto con ellos y dependiendo de la vía -ya sea tópica, por inhalación o ingestión- a determinados estados alterados de consciencia, incluidos los estados visionarios. Ahora bien, ello tampoco implica que todas las especies vegetales fueran empleadas en época aborigen, sino la posibilidad de que lo fueran.

Específicamente, en el archipiélago y perteneciente al ámbito de especies endémicas nos encontramos con algunas plantas que en algunos casos sabemos fueron conocidas por lo aborígenes; otras que la tradición nos ha aportado y algunas que aparentemente pudieron haber sido conocidas pero que ofrecen dudas. Entre las especies más conocidas tenemos *Adenocarpus viscosus, Bryonia verrucosa, Datura stramonium* y *D. Metel, Ephedra fragilis y E. major, Hyoscyamus niger* y *H. albus, Ilex canariensis, Lolium temulentum, Papaver rhoeas* y *P. ssp. somniferum, Persea indica, Teline canariensis, Whitania aristata, W. sommnifera* y *W. frutescens*.

Adenocarpus viscosus.

Los diversos viajeros y cronistas mencionan para la isla de La Palma, lo que definen como, el "maná." El maná, tanto para R. Graves como para M. García Venero, es una sustancia producida por la excreción de determinados insectos, que para el primero es semejante a la ligamaza que produce el pulgón en los tilos, *Tilia platyphyllos Scopoli*, del norte de Europa, además de ser igual de dulce que el de los arbustos de tamarisco, *Tamarix mannifera,* en el desierto del Sinaí (GRAVES, R. 1984:49). Para el segundo, se trata de una materia recogida en árboles de la familia de los fresnos, *Fraxinus ornus L*, diferenciándola del maná bíblico, que lo relaciona con el culantro blanco (GARCÍA VENERO, M. 1962:192). Sin embargo, como comenta el P. Feijoo, recogiendo la opinión de Reneaumé, este fenómeno se produce en varias plantas en diferentes países[594].

En La Palma, esta excreción la encontramos en los codesos de cumbre, *Adenocarpus viscosus*. Posiblemente el primer autor en hacer referencia a ello, sea V. Díaz Tanco (1526), quien en su viaje por las islas, al describir la isla comenta:

"...*allí vi el manjar que a los de Israel*
dió Dios en la tierra de la promission
desque se escaparon del rey pharaon
que manhu llamaron por ser tan donzel
y cae de un árbol bien como laurel

[594] Feijoo, P. *Suplemento del Teatro Crítico*, vol. IX, 1740, citado en FONT QUER, P. *op. cit*., 1995, p. 740.

y como rocío de allí viene al suelo

y cubrese todo de broma y de yelo

y en medio paresce no menos que miel."[595]

G. Frutuoso, nos aporta más datos al respecto, situando el lugar aproximado donde se da: *"...caía en la cumbre*" (FRUTUOSO, G. [1590] 1964:109) hecho éste que, como ya señaló J. Pais Pais, es la única coincidencia en todos los escritores (PAIS PAIS, J. 1996:175-176). Además de ello, G. Frutuoso, nos ofrece otros datos como la importancia de cogerlo muy temprano y comerlo en el mismo día, es decir fresco.

Este es un dato interesante puesto que comenta R. Graves, en el caso del tamarisco del Sinaí, que si se deja un cierto tiempo expuesto a las inclemencias del tiempo, es proclive a albergar un hongo alucinógeno similar al del cornezuelo de centeno, *Claviceps purpurea*, base del conocido ácido lisérgico (GRAVES, R. 1984:49). Si ocurriera igual en el caso de la isla de La Palma se dispararían sus posibilidades en este sentido. Por lo pronto lo que sabemos es que, como comenta J. Pais Pais al recoger un dato de viva voz de un cabrero palmero: *"...su consumo abusivo producía cierta embriaguez. Las cabras eran muy golosas del "azúcar de codeso" y la buscan ávidamente para lamerla, olvidándose incluso de comer otra cosa"* (PAIS PAIS, J. 1996:176)[596].

[595] RODRÍGUEZ MOÑINO, A.R. "Los triunfos canarios de Vasco Díaz Tanco." *El Museo Canario*, nº 4, 1934, pp. 21-22. Por otra parte, ya J. del Río Ayala relaciona este maná con las notas de T. Marín de Cubas y J. Viera y Clavijo (RÍO AYALA, J. 1935:62-63).

[596] Sin embargo, no sólo su consumo puede llegar a producir mareos o trastornos. El olor que desprenden y en determinadas condiciones puede llevar a tal efecto, según narran L. Ceballos y F. Ortuño. La acción del calor, los codesos en plena floración y un ambiente de calima también llevan a ese estado (CEBALLOS, L. y ORTUÑO, C. 1976:288).

Por lo que parece, al menos en las cabras, produce un fenómeno de adicción y ambos hechos, tanto el consumo como la adicción, serían probablemente conocidos también por los pastores aborígenes palmeros, ya que en La Palma la ganadería tuvo una gran importancia.

Además, no debemos olvidar un texto muy significativo de G. Frutuoso en el que indica:

> "*Los isleños dicen que antes y después de ser tomada la isla caía en la cumbre un manjar del cielo, menudo y blanco, como confites, tan suave que daba sustento y consuelo a quien lo comía; ellos lo llamaban Gracia de Dios y maná oloroso, y lo cocían* (probable error por cogían) *muy temprano el mismo día*" (FRUTUOSO; G. [1590] 1964:109).

Dos datos quisiéramos resaltar especialmente de esta cita: en primer lugar, la alusión al hecho de que daba "*consuelo a quien lo comía*", lo cual nos da la sensación de que lleva a la persona que lo consume a un estado, cuanto menos, placentero y, si tenemos en cuenta el efecto adictivo que causa en las cabras, da la impresión de que la persona entra en un estado modificado de consciencia. En segundo lugar, la denominación de "*Gracia de Dios*" no deja de ser curiosa ya que no sabemos si se debería a la agradable sensación que les producía, "consuelo", o a que tuviera alguna importancia o significación de tipo religiosa que los llevara a relacionarlo con la divinidad.

Con posterioridad, L. Torriani, J. Abreu Galindo, T. Marín de Cubas y J. Viera y Clavijo comentan algún aspecto acerca de este mana sin que, por otra parte, aclaren muchos más datos. El primero simplemente nos sitúa su localización en los "*montes Andenes*" y en el mapa de la isla que aparece en su obra, lo señala en tres puntos A, B y C (TORRIANI, L. [1592] 1978:123 y 293)[597]. Por su parte el fraile J. Abreu Galindo comenta que:

> "*Había en esta isla de La Palma, antes que se conquistara, y después muchos años, mucha cantidad de maná, que se cogía en ella y se llevaba a vender a España; el cual dejó de caer y cogerse, después que la arboleda de la cumbre de esta isla se perdió*" (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977:261)[598].

T. Marín de Cubas sólo nos comenta que: "…*solía criarse mucho mamna en las y yerbas y piedras, del rocío"* (MARÍN DE CUBAS, T. [1694] 1986: 271). Por último, J. Viera y Clavijo simplemente lo menciona, sin aportar nada más (VIERA y CLAVIJO, J. 1982:481). No obstante, hemos de aclarar que no se da todos los años, como confirman algunos de estos autores.

Bryonia verrucosa.

[597] Para J. Pais Pais, el dato ofrecido por L. Torriani es correcto, dado que se ha podido comprobar totalmente el hecho en las cumbres palmeras (PAIS PAIS, J. 1996:176).
[598] El mismo nos indica qhue después de 1545 se perdió la arboleda de la cumbre y la abundancia del maná (ABREU GALINDO, J. 1977:261).

S. Berthelot, en el catálogo de dialectos de los antiguos habitantes de las islas, recoge la voz *tinambuche*, para la isla de La Palma, que no es sino una planta de la familia de la Cucurbitáceas, concretamente la *Bryonia verrucosa* (BERTHELOT, S. 1978:124). Esta planta, conocida vulgarmente como *venenillo*, es tóxica para el ganado, según algunos pastores de Gran Canaria, por lo que evitan que las cabras la coman pues "*se volvían locas*"[599]. Por tanto, los aborígenes debieron conocer también dichas cualidades, como los pastores actuales, dada la estrecha vigilancia a la que se somete al ganado. Parece ser que no causa la muerte de forma inmediata, la alusión a la locura puede indicarnos que altera cuanto menos de forma muy evidente la conducta. Sin embargo, no hay datos que nos indiquen que pudo haber sido empleada por seres humanos. Lo único que podemos indicar es que indudablemente conocerían los efectos que causaban en los animales y como ya hemos indicado a lo largo de este trabajo, la observación de la conducta de los animales ha sido siempre un instrumento de los seres humanos a la hora de conocer el mundo vegetal.

Datura stramonium* y *D. metel.

Tradicionalmente a *Datura stramonium* se la ha considerado, como ya señalamos, como una especie llegada del continente americano hacia 1578, siendo muy conocida durante la etapa brujeril europea por formar parte de los ingredientes de ungüentos de brujas. Sin embargo, otros autores han planteado

[599] Información oral proporcionada por Mario S. Marrero Arencibia, vecino de Moya, al cual agradecemos el dato.

su origen en la zona del Mar Caspio, confundiéndose con otra especie del mismo género *D. metel,* que sí es nativa del continente asiático, estando constatada su presencia desde la Antigüedad, como también se señaló en la primera parte de este trabajo.

En Canarias, a *D. stramonium* se la conoce popularmente por *estramonio* o *semilla del diablo*. Esta planta, que ya se encontraba en tierra isleñas en el siglo XVIII, fue relacionada por J. Viera y Clavijo con el mundo aborigen (CASARIEGO RAMÍREZ, C.P. y RODRÍGUEZ MARTÍN, C.C. 1998:77). Actualmente es utilizada en medicina popular, por diversos curanderos, debido a sus cualidades antiasmáticas (*Ibid*. 77), algo común en el continente africano. Entre los bereberes recibe el nombre de *taburzigent* (LAOUST, E. 1920:498) sin embargo, dado que su presencia en Canarias parece responder más a un factor externo a la sociedad aborigen debemos de excluir su uso, así como el de *D. metel* ambas presentes en las Islas, dentro del marco de uso de las antiguas sociedades isleñas. La existencia en las Islas, al menos, de la *D. stramonium* parece situarse no más allá del siglo XVIII.

Efedra fragilis y E. major.

Esta especie, cuya utilización es antigua en el Viejo Mundo, se la conoce en las Islas Canarias por los nombres de *escobón* refiriéndose a la *Ephedra fragilis* o de *efedra fina* si hablamos de la *E. major* y pertenecen a la familia de las solanáceas. El alcaloide que rige esta especie es la efedrina,

cuyas propiedades son estimulantes y midriásicas. Esta planta, tanto por la antigua tradición de su uso como por los efectos que produce es una de las que, probablemente, fueron conocidas y utilizadas por los aborígenes. De hecho, en el cercano mundo bereber es conocida bajo la denominación de *timatart,t,* (FOREAU, F. 1896:4) por lo que su utilización en las islas, que ya fue planteada como posibilidad por C. del Arco Aguilar (ARCO AGUILAR, C. 1993:48), cobra mayor peso.

Hyoscyamus niger y H. albus.

Hyoscyamus niger es el más conocido popularmente en el Archipiélago Canario donde se le denomina *beleño* o *beleño negro*, aunque también se encuentra presente *H. albus*. En las Islas los curanderos suelen emplearla contra el dolor de muelas, como sedante o calmante en algunos dolores específicos[600]. Es una de las plantas más clásicas y conocidas en este terreno, especialmente por el tema ya comentado de las brujas. Sus propiedades intoxicantes ya eran bastante conocidas en todo el Norte de África, por lo que los aborígenes no tendrían excesivos problemas a la hora de indentificarlas y utilizarlas si les fuera necesario. Quisiéramos citar aquí, en relación al uso que tradicionalmente han hecho los curanderos de las cualidades sedantes de esta planta, que los aborígenes llevaban a cabo operaciones, algunas de ellas bastante complicadas, como las trepanaciones, a las que muchos sobrevivían (muchas de las cuales se pueden apreciar en los cráneos aborígenes de Gran

[600] LORENZO PERERA, J. *Medicina popular canaria*, 1983, p. 67; CASARIEGO RAMÍREZ, C.P. y RODRÍGUEZ MARTÍN, C.C. *Visión sinóptica de la actual medicina popular canaria,* 1998, p. 77.

Canaria depositados en El Museo Canario). Estas operaciones, así como lesiones de todo tipo que tendrían que producirse, serían muy dolorosas y exigirían, con casi toda seguridad, la ingestión de algún tipo de sustancia que permitiera que el enfermo pudiera ser atendido sin excesivos problemas; es decir, que lo sedara y le evitara el dolor.

Acudiendo al mundo norteafricano bereber ya señalamos el conocimiento de esta planta cuya variedad *H. falezlez* se denomina allí *afahlehlé,t* (FOREAU, F. 1896:2); por lo que pensamos que la tradición del uso de *H. niger* y *H. albus* por parte de los curanderos isleños podría provenir de los aborígenes canarios y del bagaje cultural africano que trajeron y que les serviría para detectar las variedades canarias. Tanto es así que C. Casariego Ramírez en su tesis doctoral comenta que: "…*el primitivo habitante de las islas, utilizaba el beleño con fin analgésico exactamente igual que lo hace el curandero actual*" (CASARIEGO RAMÍREZ, C. 1986:324).

Ilex canariensis.

Popularmente se lo denomina *acebiño* y sus propiedades medicinales son bien conocidas, entre ellas la cicatrizante, y se emplea también como planta tintórea. Sin embargo, la gran cantidad de alcaloides que presenta su corteza hace que se advierta sobre otros posibles usos o fines. No obstante, la falta de análisis fitoquímicos que revelen cuales son los alcaloides presentes y

si estos tienen actividad tóxica en el ser humano nos llevan a incluirlo como posible, aunque dudoso.

Lolium temulentun.

Esta especie, que se la suele conocer tradicionalmente en Canarias como la "*borracha"* y se emplea como tranquilizante (DARIAS, V. *et alii.* 1986:188), no es otra que la cizaña. Su nombre popular parece derivar de sus cualidades embriagantes por lo que puede haber sido conocida desde la época prehispánica. Sin embargo, la especie por sí sola no es tóxica sino que sus efectos vienen derivados de la infección por cierto tipo de hongos (OTT, J. 1996:149), entre los que se encuentra el C*laviceps purpurea* causante de los efectos intoxicantes producidos durante la celebración de los misterios eleusinos, como ya comentamos. De hecho, a este tipo de infección se le conoce en las islas con el nombre de *aljorra* o *alhorra*, estando registrada su presencia, al menos desde 1557, relacionada con el proceso por brujería a una mujer llamada Lucía Cabrera, en la isla de Lanzarote (FAJARDO SPINOLA, F. 1995:288).

Papaver rhoeas y P. ssp. somniferum.

Como ya vimos en la primera parte de este trabajo, se trata de una especie ampliamente conocida dentro del marco Mediterráneo y cuya presencia está constatada en el mundo norteafricano desde tiempos muy

antiguos y que forma parte, también, de la vegetación de las Islas Canarias, donde los efectos que produce en los animales son bien conocidos por los pastores, especialmente en la isla de El Hierro, conociéndosela como "*la borracha.*" Teniendo en cuenta que entre el pastoreo del mundo aborigen y el posterior a la Conquista siguió existiendo una continuidad, tanto en lo referente a los pastores como a las zonas de pastoreo o las cañadas –no así en cuanto a la propiedad de los rebaños- lo más seguro es que fuera conocida desde siempre.

Entre los bereberes a la *P. setigerum* se la denomina *harir-igran* (FOREAU, F. 1896:21), lo que unido a su amplia presencia por todo el ámbito mediterráneo nos lleva a creer que bien pudo haber sido utilizada por las antiguas poblaciones isleñas. Si acudimos a la tradición de la brujería canaria, nos encontramos un conocimiento amplio de las capacidades de la adormidera, que solían colocar bajo las almohadas de los padres con el objeto de poder robar así a los recién nacidos[601]. Podría haber existido una continuidad en su uso.

Persea indica.

En la isla de Gran Canaria, al menos, es bien conocido en el ámbito rural que las ratas tienden a consumir *P. indica*, especialmente los brotes tiernos, de forma que quedan como borrachas e incluso llegan a caerse de los árboles

debido a los efectos de la planta. Popularmente es conocida como *viñátigo*, perviviendo aún en la isla del Hierro su antiguo nombre aborigen de *cárisco* (CÁCERES LORENZO, Mª T. y SALAS PASCUAL, M. 1995:105).

Un mito sobre los orígenes del Kava[602] narrado por las poblaciones de la isla de Pentecostés, Nuevas Hébridas, puede ser ilustrativo a la hora de plantearse el uso del *Persea indica* por parte de la población de las Islas. En la narración, acerca del origen del uso de esta bebida, se comenta como un hombre vio a un ratón que roía la raíz de una planta y que al poco caía muerto. Sin embargo, al rato volvía a levantarse. Tras comprobar que el fenómeno se producía varias veces se decidió a probar él mismo la raíz. De esta forma nació el conocimiento del Kava[603]. No es esta la única historia de estas características ya que existen narraciones parecidas en otras culturas.

Si acudimos a la crónica de G. Frutuoso nos encontramos, en la isla de La Palma, con un dato bastante significativo:

> "*Hay mucha leña, barbuzanos, mocan, til, viñátigos y adernos; la hoja de los viñátigos hace daño a los animales, pues cualquier buey, cerdo, u otra res que la come se emborracha de manera que*

---

[601] BETHÉNCOURT ALFONSO, J. en SALILLAS, R. *La fascinación en España (brujas-brujerías-amuletos)*, 1905, p. 30; BETHÉNCOURT ALFONSO, J. *Costumbres populares canarias de nacimiento, matrimonio y muerte*, 1985, p. 89 y 95.

[602] El Kava es una bebida embriagante, de amplio consumo en Oceanía, derivada de la planta *Piper wichmannii*. En otros tiempos, parece, se asoció a cultos religiosos y en Hawaii fue utilizada por los kahunas o chamanes.

[603] RIVER, W.H.R. *The History of Melanesian Society*, 1914 citado en DE FELICE, P. *Venenos sagrados, embriaguez divina*, 1975, p. 98.

se pone en trance de muerte, sobre todo las bestias mulares, que mueren sin remedio alguno" (FRUTUOSO, G. [1590] 1964:126).

Del texto podemos extraer al menos dos aspectos: el primero, es la capacidad de embriagar, no solamente a animales de pequeño volumen o peso, sino también a aquellos de gran masa corporal como es el caso de un buey, lo cual nos habla de su potencia intoxicaste; en segundo lugar, el amplio conocimiento que se tenía de dicha planta, pues G. Frutuoso estuvo poco tiempo en la isla y le dio tiempo a conocerla.

J. Pais Pais comenta, para el caso palmero, que algunos pastores le habían informado que cuando las cabras comían hojas de viñátigo, los síntomas que experimentaban eran: "…*temblores y trastabilleos, se caen al suelo y a veces morían sin volverse a levantar y echando espumarajos por el hocico*" (PAIS PAIS, J. 1996:114) de lo cual se deduce los efectos mortales que puede tener un consumo elevado.

Teline canariensis.

Esta especie, originaria de las Islas, fue llevada al Nuevo Mundo, donde al parecer fue adoptada por los indios Yaquis de Nuevo México por sus cualidades intoxicantes, e introducida en el marco de sus rituales mágicos como alucinógena[604]. Aunque con anterioridad se la conoció como *Genista canariensis* y *Cytisus canariensis*, hoy día se encuentra englobada dentro del

género Teline y es conocida como *Teline canariensis.* Su alto contenido en alcaloides, especialmente la cistisina, la ha relacionado con este tipo de actividades. Popularmente es conocida como retama, retama amarilla o retamón, especie muy característica de la vegetación canaria. Su vinculación con el mundo aborigen ya ha sido sugerida por C. del Arco Aguilar (ARCO AGUILAR, C. 1993:48) y consideramos que como sucedería con las especies ya comentadas podría tener su lugar en el marco cultural, religioso o medicinal aborigen.

Whitania aristata, W. somnifera y W. frutescens.

Las dos primeras especies, conocidas habitualmente por *orobal* y *orovale*, sí se sabe que han sido utilizadas tradicionalmente por sus propiedades sedantes, hipnóticas o narcóticas, tal y como recogen diversos investigadores[605]. Un poco más lejos va C. del Arco Aguilar, quien sugiere su posible utilización dentro de las culturas prehispánicas, insistiendo en el amplio dominio y control que del mundo vegetal poseyeron (ARCO AGUILAR, C. 1993:47-48) argumento que compartimos por todo lo ya expuesto anteriormente. Además, queremos añadir que si, mirando al África bereber, observamos que diferencian al menos dos tipos: por un lado, *W. frutescens* a la que denominan *thizgar* y, por otro, *W. somnifera*, a la que llaman *faraoras* o

[604] FADIMAN, J. "Psychedelic properties of Genista canariensis" en TART, C.T. (Ed.), 1990, pp. 432-434; SCHULTES, R. E. y HOFMANN, A. *op. cit*., 1980, p. 153; OTT, J. *op. cit*., 1996, p. 400.
[605] DARIAS, V *et alii*. "Contribution to the ethnopharmacological study of the canary islands." *Journal of Ethnopharmacology*, nº 15, 1986, p. 182; EVANS, W.C. *Farmacognosia*, 1991, p. 558; PÉREZ DE PAZ, P.L. y MEDINA, I. *Catálogo de las flores medicinales de la flora canaria. Aplicaciones populares,* 1988, p. 58.

farhaorhao,t. (FOREAU, F. 1896:9 y 16), no debería sorprendernos que los aborígenes la conocieran, ya que ambas se encuentran presentes en las Islas.

6.5.3. Bebidas fermentadas

Centrándonos un poco en las propiedades de algunas plantas, nos encontramos con referencias acerca de su poder embriagante o estimulantes. Aunque los datos que poseemos son escasos, sabemos que los aborígenes conocían los efectos de ciertas bebidas fermentadas extraidas de los frutos de determinadas especies vegetales. De algunas de ellas nos informan las crónicas, destacando el mocán, *Visnea mocanera*, y la palmera canaria, *Phoenix canariensis*, para Gran Canaria y Tenerife. En la isla de El Hierro extraen una bebida a partir de una serie de frutillas sin identificar y en la Gomera un licor que, posiblemente, fuera el guarapo de la palmera.

Comenzaremos por la isla de Gran Canaria en la que sabemos, por A. Sedeño, que utilizaban el mocán, para realizar: "…*vino y vinagre i la misma mata por sí embriaga, como el madroño*"[606] (SEDEÑO, A. en MORALES PADRÓN, F. 1993:371). También nos indica que utilizaban el fruto de la palmera canaria con idénticos fines: *"hacían vino, miel i vinagre de las palmas*" (SEDEÑO, A. en MORALES PADRÓN, F. 1993:371), siendo conocidos por

[606] Respecto al madroño, *Arbutus unedo L.*, P. Font Quer, recoge, de una obra árabe, *Umdat al-tabib,* y para el marco peninsular, un dato del siglo XI donde se comenta su consumo y el vinagre rojizo que de él se extrae. Asimismo, también comenta que el consumo excesivo de su fruto, maduro, puede llegar a emborrachar (FONT QUER, P. 1995:534). Para S. Berthelot, el fruto del madroño canario, *Arbutus canariensis,* contiene mayor cantidad de azúcares que el europeo (BERTHELOT, S. 1978:91).

"*tazufres*" los odres donde guardaban estos licores[607]. Posteriormente a la conquista, el fraile J. de Sosa nos describió la manera en que se seguía obteniendo en la isla dicho vino de palma y la manera de convertirlo en miel. A continuación haremos un extracto de dicha descripción porque, probablemente, el proceso sería el mismo en época aborigen:

> *"Trepa un hombre a sus ramas eminentes (que en esto los ai diestrissimos y a quien no los a visto le paresse impossible oir contar el modo con que trepan a un árbol tan alto, delgado, y sin gaxos o ramas, por donde puedan agarrarse tan fácilmente como si fuera a un moral, higuera, etc), y estando encima saca un machete bien cortador delgado y destripa sus hojas por una y otra parte hasta llegar llegar al pimpollo que es más que el armiño blanco. (…) Limpias pues, aquellas pencas hasta llegar al interior del palmito, hace en derredor un serco o raia con pendiente a un lado a manera en donde hasen quesos, la raia que tiene por de fuera por donde cae el suero, y allí abre un aguxero, en el cual hacen un cañillo o taverna llaman los naturales. En esta fixan pendiente un odre o pellexo que gota a gota se llena de aquel humor suabe con tanta abundancia que cada veinte y cuatro oras distilara cuarenta cuartillos poco mas o menos según el puesto mas o menos húmedo en donde está la palma. Y lo tienen abierto este cerco o taberna alegrándolo siempre*

[607] SEDEÑO, A. en MORALES PADRÓN, F. *op. cit*., p. 372; Teizufres en versión de T. Marín de Cubas (MARÍN DE CUBAS, T.A. [1694] 1986:158). No solamente se usaron para este fin, como aclara A. Sedeño y ya destacó G. Chil y Naranjo, también fueron empleados para guardar miel y leche, diferenciándose en la manera de prepararlos (CHIL y NARANJO, G. 1876:616).

que es necesario por que suele criar costrilla por ensima, como ellos dicen, que es abrirlo con un cuchillo un poco mas y con tinuan goteando la palma, 24 días, un mes o mas, según quieren y a ellos les parece. (…) Este humos o licor que sale de la Palma llaman vino, es muy suave de beber, resién sacado y tiene el color blanco "como…eros" después se pone entre áspero y agrio enerado? tan intenso que a quien no está acostumbrado a beberlo le suele causas dolor de higadas cólicas y otros achaques procedidos de resfriado" (DE SOSA, J. [1678] 1994:49-50).

También hace referencia a este vino o licor T. Marín de Cubas, quien por su parte lo denomina como "cerveza o vino" y señala que este vino es conocido por "*tacerquen*", comentándonos que del zumo del mocán hervido se realizaba la miel o arrope, el vino y el vinagre, ya mencionados.[608] Otros autores posteriores insistirán sobre el tema del vino de palma y los productos derivados: P. Agustín del Castillo (AGUSTÍN DEL CASTILLO, P. [1739] 1960:180), J. Viera y Clavijo (VIERA Y CLAVIJO, J. 1982:139), G. Chil y Naranjo (CHIL Y NARANJO, G. 1876:521-513) o R. Verneau (VERNEAU, R. 1987:49-50).

En cuanto a Tenerife, P. Gómez Escudero, relata que era conocido un vino: *"que no igualaba al de palmas i mocanes que llamaban cuche*" (GÓMEZ

[608] Más adelante, relatando acerca de la medicina aborigen, llama a la bebida extraida del mocán "*azarquen*" identificándola como *"arrope de mocanes*" (MARÍN DE CUBAS, T.A. [1694] 1993:207 y 212). R. Verneau se hace eco de lo afirmado por Marín, retomando la idea de una bebida fermentada llamada, en este caso, *teserquen* (VERNEAU, R. 1987:49-50).

ESCUDERO, P. en MORALES PADRÓN, F. 1993:446), preparado en odres de cabras. A. de Viana también hace mención a lo que para A. Cioranescu es una posible bebida embriagante, que pudiera ser el ya descrito de la palmera[609]. Además, se conoce también la "*yoya*", el zumo o jugo del mocán[610], empleada como bebida y, por otro lado, tendríamos el "*chacerquen*", que sería la miel derivada de la yoya, empleada como remedio medicinal y cuya forma de preparación recoge el fraile A. de Espinosa[611]. Sin embargo, Mª. García Morales cree que el *cuche* y el *chacerquén* serían: "…*dos bebidas diferentes*" (GARCÍA MORALES, Mª. 1989:49), aunque no sabemos de dónde extrae el dato de que el chacerquén era una bebida, pues A. de Espinosa y J. Abreu Galindo dicen que era la miel y, además, explican cómo la preparaban. Así pues, según los cronistas tendríamos tres tipos de bebidas: el vino de palmas, el jugo del mocán o *yoya* y el *cuche* del que se desconoce su origen.

El estudio químico y farmacológico realizado por Mª. Hernández Pérez al mocán destacaba, entre otras conclusiones, que esta planta tiene actividad sobre el sistema nervioso autónomo y central, así como funciones antimicrobianas. No obstante, advierte que dependiendo del extracto y la dosis que se utilicen predominarán más unos efectos sobre otros, es decir, su actividad viene dada en función de la naturaleza química de las substancias allí presentes y de su grado de concentración (HERNÁNDEZ PÉREZ, Mª.

[609] Se trata de la expresión dada por el poeta que dice "*…y gran banquete/ de rezes, gofio, leche, miel, manteca/ de dátiles, y a bueltas la vigornia/ de palmas, licor dulce del dios Baco*" (VIANA, A. 1968:54). Para el comentario de A. Cioranescu v. la nota nº 481, en la p. 143.
[610] ESPINOSA, A., *op. cit*., [1594] 1980, p. 38; ABREU GALINDO, J. *op. cit*., [1602] 1977, p. 298.
[611] ESPINOSA, A. *op. cit*., [1594] 1980, p. 38; También lo recoge ABREU GALINDO, J. *op. cit*., [1602] 1977, p. 98.

1992:261). También es de nuestro interés el comentario que realiza acerca del su actuación a nivel del sistema nervioso central:

> *"…hay que decir que si bien la infusión de las hojas tiene un comportamiento anodino y carece de efectos notables a nivel central, el extracto acetónico de las hojas muestra un constante y claro efecto depresor, perfil que mantiene, aunque menos definido la fracción clorofórmica del extracto metanólico de los frutos (estos extractos son análogos químicamente). Por el contrario el extracto metanólico de las hojas, la fracción acuosa del extracto metanólico de los frutos y meloja estan dotados de una significativa actividad estimulante central de naturaleza ansiogénica. Estas tres últimas fracciones y en especial la meloja nos ayudan a confirmar el empleo popular prehispánico de los frutos de esta especie como psicoestimulante*" (HERNÁNDEZ PÉREZ, Mª. 1992:263).

El estudio de esta autora confirmando el poder psicoestimulante del mocán, un producto ampliamente utilizado por los aborígenes, refuerza la idea del uso de estimulantes entre esta población, al menos de éste. Lo cual consideramos que abre las puertas al uso de otras substancias de este tipo.

En la isla de El Hierro, J. Abreu Galindo comenta que entre las frutas que consumían los antiguos habitantes de la isla se encontraban:

"…mocanes, y vicácaros y cerezas, que son como guindas prietas; y de estas frutas solían hacer vino" (ABREU GALINDO, J. [1602] 1977:88).

Para T. Marín de Cubas estas cerezas serían una: "…*frutilla a modo de guindas o endrinillas."* (MARÍN DE CUBAS, T. [1694] 1986:109)

Con ellas afirma, además, que elaboraban un vino que era bastante malo, lo que nos indica que su consumo o al menos la forma en que se preparaba llegó hasta finales del siglo XVII, momento en el cual redacta su obra. Para R. Verneau se trataba de una fruta análoga a *Visnea mocanera* (VERNEAU, R. 1987:49); mientras que Mª.C. Jiménez Gómez plantea que pudiera ser tanto ésta, como el *bicácaro*, *Canarina canariensis* (JIMÉNEZ GÓMEZ, Mª.C. 1993:60 y 84). Sin embargo, los textos de J. Abreu Galindo y T. Marín de Cubas dejan muy claro que no son mocanes, ni bicácaros.

Por otra parte, todos los cronistas están de acuerdo en que era muy poco lo que se elaboraba y que, por lo general, preferían el agua. Esto es un dato muy curioso porque podría indicar que sólo lo utilizasen en algunas ocasiones –o ceremonias, quizás- determinadas; especialmente si se molestaban en elaborarlo. No obstante, no debemos de olvidar que, al menos para el caso de Gran Canaria, se hablaba de la existencia de unas "casas de recreo" donde iban a bailar y cantar, en busca de solaz; no resultaría extraño tampoco que se consumiesen bebidas de tipo embriagante, como mínimo,

pues siempre se han asociado a actividades de tipo lúdico en todas las culturas.

En el caso de La Gomera, conocemos por G. Frutuoso, que se extraía de la palmera un licor que se usaba como si fuera vino, como ya hemos comentado en las otras islas (FRUTUOSO, G. [1590] 1964:145). Para R. Verneau fueron los antiguos gomeros quienes enseñaron a los conquistadores la forma de fabricar este producto (VERNEAU, R. 1987:238). En la actualidad se sigue elaborando en la isla de La Gomera el *guarapo* que es una bebida extraída de la palmera que no se deja fermentar. Tanto éste, como el vino de palma fueron muy conocidos en el África Occidental desde la época prerromana y sigue perviviendo en la actualidad; incluso, para algunos autores, se encuentra rodeado de ciertos valores simbólicos[612], aunque no especifican cuáles.

En La Palma, J. Pais Pais, basándose en la existencia de varios topónimos relacionados con el mocán y en la descripción que realiza A. de Espinosa para Tenerife acerca de su elaboración, está convencido de que los antiguos palmeros conocían también la elaboración de este tipo de bebidas (PAIS PAIS, J. 1998: 342); lo contrario sería, cuanto menos, extraño.

En el caso de Lanzarote y Fuerteventura las fuentes no han dejado ningún dato al respecto, sin embargo, no vemos porqué tendríamos que

[612] NAVARRO MEDEROS, J.F. *op. cit.*, 1992, p. 69; TEJERA GASPAR, A. "Los mitos gomeros." *Homenaje a Celso Martín de Guzmán (1946-1994),* 1997, p. 453.

descartarlo pues, aunque no existen los mocanes, sí se da la palmera por toda la geografía insular.

7. CONCLUSIONES.

Los estudios dedicados a la influencia de los estados alterados de consciencia en el desarrollo de las culturas han tenido una evolución desigual según el continente en el que nos situemos. Si bien en el caso americano hemos visto que estas investigaciones han estado siempre contempladas en los análisis culturales, en el resto del mundo las cosas no han sido así. Especialmente en el caso europeo, donde los investigadores han permanecido anclados en interpretaciones ligadas, exclusivamente, a la magia simpática (en el caso de las pinturas rupestres prehistóricas) y en los rituales de carácter mágico-religiosos (entre las religiones del mundo antiguo). Sin embargo, cada vez, son más los estudios que intentan explorar las vías de los estados alterados de consciencia y/o el uso de substancias con capacidad para provocarlos. Es un camino que se está empezando a recorrer, no sin dificultad, entre los arqueólogos e historiadores europeos.

Las investigaciones de laboratorio llevadas a cabo por diversos médicos, durante el siglo XX, demostraron que las visiones de fosfenos, provocadas por diferentes métodos –en condiciones controladas- coincidían en gran medida con muchos de los motivos que los historiadores habían catalogado en los grabados y pinturas rupestres, cerámicas y otros elementos de la cultura material de distintos pueblos, a lo largo de la Historia. La exposición a estas visiones, que se producen en los primeros estadios del trance extático -independientemente del sistema utilizado-, ofrece una vía clarificadora para la

comprensión de muchos fenómenos culturales que nunca habían tenido una explicación satisfactoria, sobre todo en lo que concierne a las asombrosas coincidencias formales que se dan a menudo, entre diferentes culturas, pero también en épocas y lugares muy dispares. Nosotros hemos apostado por la teoría de la experimentación de trances extáticos y la visión de fosfenos como un medio válido para la explicación de estas coincidencias que, por otro lado, nos parece que confirman, adecuadamente, las tradicionales argumentaciones de fenómenos de convergencia. Las evidencias en la cultura material y la similitud, a veces, de los rituales, las ceremonias secretas, la utilización de plantas, hongos, pócimas u otros métodos para entrar en trance; nos hace entenderlo así.

La utilización de este tipo de substancias ha persistido a lo largo de los siglos en diversas parte del mundo, si no en todas, como se evidencia en la cultura material. Desde la Antigua Mesopotamia, hasta Egipto o la Grecia Clásica siempre han estado presentes entre los seres humanos; a menudo relacionadas o asociadas a elementos religiosos, igual que sucede hoy día.

En las sociedades primitivas por lo general, está en manos de un chamán que regula su consumo o bien es de uso comunitario. Posteriormente, con el aumento de la población y el paso a una sociedad de grupos jerarquizados, por tanto con importantes grupos de población, su control pasa a estar monopolizado por los sacerdotes. Dicho control se irá relajando con el

paso del tiempo y, ya en el mundo clásico, parece que permanece sólo con determinadas especies.

El arranque del conocimiento y empleo de ciertas plantas y hongos, con propiedades claramente intoxicantes, embriagantes y visionarias, podríamos situarlo, como apuntan las evidencias arqueológicas y demuestra el hallazgo de **efedra** en Shanidar, en el Paleolítico Medio. En el Paleolítico Superior el arte de las cavernas nos revela el dominio de los estados alterados de consciencia y, finalmente, será a partir del Neolítico cuando la arqueología nos empiece a aportar muchas más pruebas materiales.

La **adormidera** fue, si no la primera, una de las primeras drogas conocidas por la humanidad, extremo éste que corrobora la arqueología, hoy por hoy. Es el caso de la Península Ibérica, donde las evidencias, aunque no son muchas, son bastante contundentes; al igual que en la mayor parte de Europa. Consideramos que queda constatada su asociación -por sus características psicoactivas- a rituales, ceremonias, bebidas o pociones vinculadas al poder religioso y político. Con el tiempo su uso médico e, incluso, popular fue tomando más relevancia; especialmente en el mundo grecolatino. Su presencia ligada a diosas -como Nisaba, en Mesopotamia, y Deméter o Ceres, en el mundo grecolatinos- o junto a sacerdotes y reyes, prueban esta relación. Asimismo, creemos que el complejo mundo de seres fantásticos del Próximo y Medio Oriente, con cabezas humanas y cuerpos de animales, reflejan visiones, derivadas del consumo de drogas y relacionadas con las

transformaciones que experimentan los chamanes: *"el vuelo chamánico*". Esta planta bien pudiera ser la adormidera, en este caso concreto, sola o combinada con otro tipo de drogas como el cáñamo o la mandrágora, bien conocidas, también, en esta área.

El **cáñamo**, al igual que la amapola, fue una de las plantas psicoactivas más utilizadas en la Antigüedad y de las más extendidas, tanto cronológicamente –pues aparece en yacimientos arqueológicos desde el Neolítico-, como espacialmente –desde la Península Ibérica hasta China. El papel que jugó fue muy importante, sobre todo en el continente asiático, y aparece claramente ligado a los cultos religiosos: comenzando por su temprana presencia en Sumeria y China y siguiendo por los Templos de Fuego iranios, en el complejo cultual de Bactria-Margiana. Entre los escitas -y los pueblos hermanos de las estepas de Asia Central- su uso estuvo muy extendido, hasta el punto de ser considerado como uno de sus rasgos distintivos por parte de otros pueblos.

Sin embargo, fue mucho menor en el mundo grecolatino, dónde es más difícil rastrear su presencia; probablemente por cuestiones de tradición cultural, en la que pesaría más el uso de otro tipo de especies o substancias. Tenemos la excepción del famoso Oráculo de Éfira, en cuyo interior se localizaron abundantes restos de resina de *cannabis*, como ya hemos comprobado.

Otra de las plantas de temprano conocimiento es la **mandrágora** que, aunque usada desde antiguo por los sumerios, será en Egipto donde gozará de mayor fama, especialmente a partir del Imperio Nuevo. En el mundo griego la encontramos plenamente constatada desde época clásica y sus propiedades conocidas, profusamente. Su utilización también está atestiguada en la civilización cartaginesa y en el mundo romano, que dominaban sus cualidades tanto como los griegos.

El **beleño** aparece ya en la antigua Mesopotamia, solo o acompañado con otras plantas psicoactivas, en Egipto y en Europa desde época neolítica, jugando siempre un destacado papel medicinal. Sin embargo, algunos autores clásicos como Plinio especificaban que todos sus tipos podían provocar la locura y, durante mucho tiempo, se pensó que podía haber formado parte del proceso de trance de la pitia de Delfos.

Otras muchas plantas fueron estudiadas, clasificadas y empleadas en la Antigüedad por sus propiedades soporíferas, tóxicas o por trastornar la mente; algunas de ellas muy conocidas: desde el loto a la lechuga silvestre; otras no se han podido identificar. Todas ellas evidencian el elevado grado de conocimiento que se tuvo sobre las plantas con principios psicoactivos, tóxicos, embriagantes y/o medicinales y, por supuesto, de su uso.

Sin embargo, hemos podido comprobar también que no todas estas especies vegetales, tanto plantas como hongos, se utilizaban siempre de forma

directa; requerían un proceso de transformación o una preparación especial, sola o en combinación. La mayor parte de las veces, serán las personas las que manipulen estas especies, las combinen con otras de similares características o no y elaboren con ellas pócimas, ungüentos, filtros o perfumes con la intención de provocar unos efectos destinados a alterar los niveles de percepción de la mente; a influenciar o manipular a las gentes o para crear y compartir unos códigos culturales que les cohesionasen como pueblos.

La constatación de que los seres humanos han tenido siempre consciencia de la existencia de estas especies vegetales –y de otros métodos, probablemente con posterioridad-, capaces de facilitar el acceso a estados de trance extático, nos ha conducido, directamente, al porqué de la necesidad de transcender, en todas las épocas y en todas las culturas, a otras realidades. Y, como consecuencia de ello, de qué forma se ha plasmado esta necesidad en las diferentes culturas, especialmente aquellas que se desarrollaron en el período cronológico en el que centramos este trabajo, el del Mundo Antiguo.

Bien sabido es que la evolución del ser humano se ha basado, principalmente, en el aumento de la capacidad craneana y, por tanto, en la progresión de su inteligencia. A medida que ésta aumentaba, empezaría a tomar nota de toda una serie de hechos, fenómenos o acontecimientos que tenían lugar a su alrededor; a plantearse unas cuestiones para las que no siempre encontraría una respuesta adecuada; a necesitar hallarle una coherencia a su mundo y superar los miedos y las incertidumbres que le

provocaban. Las fuerzas de la naturaleza, los fenómenos astronómicos y todos aquellos sucesos que se escaparan a su comprensión debieron suponer una fuente de incertidumbre para nuestros ancestros y encontrarles una explicación, una necesidad.

El salto a otra realidad, que supondría el proceso de trance, permitiría al ser humano -en las sociedades más primitivas, o menos complejas, sería lógicamente el chamán- tener una serie de experiencias, de contactos, de visualizaciones de motivos, de seres, de sensaciones (olores, sonidos), etc…, que consideramos que influirían poderosamente en su percepción posterior del mundo real, le ayudaría a comprenderlo y hacérselo comprender mejor a su pueblo, delimitándolo, finalmente, en distintos niveles de realidad: el mundo de los vivos *versus* el de los espíritus (dioses o antepasados). Este último podría estar a su vez dividido en varios niveles, lo cual está relacionado con las diversas etapas del trance donde la persona cree que lo arrastra un torbellino hacia el interior de la tierra o lo eleva hacia los cielos. Estas experiencias luego se reinterpretarían, se jerarquizarían y se establecerían categorías: fuerzas negativas, positivas, dioses o espíritus, etc. Éste pudo haber sido el primer paso de las sociedades en su proceso de complejidad cognitiva.

A medida que las transformaciones económicas, sociales, culturales políticas o religiosas fuesen dando paso a civilizaciones y culturas más evolucionadas, aparecerían nuevas formas de interpretar ambas realidades. A su vez, estas experiencias se convertirían en un arma eficaz de control

religioso, primero, y político, ideológico y cultural que después, creemos, se irían adaptando a las distintas circunstancias de cada pueblo.

Ya en los primeros imperios aparecen los representantes religiosos aliados al poder político, tanto en Mesopotamia como en Egipto, lo que daría lugar a una unión fructífera que permitiría el desarrollo y control de los grandes imperios. Los líderes religiosos son los que controlan los sentimientos, miedos, esperanzas e ilusiones de la gente y, por tanto, quienes tienen, al menos teóricamente, un mayor poder para manipularla. El acceso a los estados alterados de consciencia, desde muy antiguo, y la apropiación del papel de intermediarios de la voluntad de la divinidad y/o de los espíritus, iría fortaleciendo el papel de las instituciones religiosas. Este poder, a menudo mucho más fuerte que el impuesto por las armas, terminaría asimilándose al político, definiéndolo y dándole forma.

Lógicamente, pensamos que el control de las substancias que provocan los llamados estados visionarios sería muy restringido en esos primeros momentos. Estaría al alcance de los sacerdotes o de los médicos, y ambos lo utilizarían con objetivos diferentes. Sin embargo, esto por sí sólo no serviría; a medida que las sociedades y las culturas se fuesen volviendo más complejas, las ceremonias o rituales religiosos se irían transformando, imponiéndose cada vez más el secretismo, el misterio y la creación de comunidades, masculinas o femeninas, sometidas a una serie de normas: ritos iniciáticos, celibato, reglas de comportamiento, etc. Éstas serán las encargadas de representar, conservar

y transmitir este legado cultural. La fundación de centros oraculares, algunos tremendamente famosos e influyentes, será un fiel reflejo de este poder. Atraían a gentes, de diversos lugares y de toda condición, que se sometían a sus designios; por convencimiento o por conveniencia pocos se evadían de ellos.

La larga historia egipcia es un buen ejemplo del gran arraigo del poder religioso frente al político, lo cual traería no pocos problemas y tensiones a lo largo de su historia. Frente a los faraones, los sacerdotes de los cultos más poderosos siempre estaban ahí; su enraizamiento entre el supersticioso pueblo egipcio era, a la larga, más efectivo que cualquier intento por imponer nuevos cultos y comportamientos políticos; el de Akhenatón en Tell el Amarna consideramos que fue un buen ejemplo de ello. Curiosamente, es en este período de florecimiento cultural y artístico donde la representación pictórica de mandrágora y amapola roja es más numerosa manteniéndose en menor medida hasta la dinastía XXII.

Evidentemente, el paso del tiempo marcará una evolución en el conocimiento y uso de algunas de estas substancias; especialmente de aquellas que no estaban sometidas a una prohibición o que se desconociera sus componentes. El mundo grecolatino será quien marque la diferencia y ello derivará de su especial concepción del mundo y de sus características culturales. La cultura griega, a la medida del hombre, exploró todos los territorios de las ciencias y las artes; su gran número de médicos, botánicos,

matemáticos, filósofos, etc., dan testimonio de ello. Muchos autores se dedicarán a investigar las propiedades de las plantas –entre otras muchísimas cosas- y a publicar sus estudios en torno a los efectos y las consecuencias posteriores de su consumo. Algunos autores intentaron encontrar explicaciones a los estados de trance, posesión, locura, etc., y los justificaban por el consumo de algún tipo de planta o substancia; e incluso, en el caso de Delfos, por la existencia de unas causas naturales que los provocaban. También aparecen numerosas alusiones en textos filosóficos y literarios, no religiosos, que demuestran que la sociedad griega y, posteriormente, la romana conocían muchas de estas substancias y que las utilizaban para fines diferentes, más profanos quizás, que otros pueblos. La propia mentalidad griega con su amor por la sabiduría y su especial valoración del concepto de ciencia favorecía el mayor conocimiento de todas estas substancias, sus capacidades y las consecuencias peligrosas de su consumo.

La desaparición del Mundo Antiguo supuso un retroceso y provocó que todo este saber se refugiara en núcleos reducidos -en este caso, las plantas y hongos psicoactivos, pócimas, ungüentos, etc.- y quedara ligado al mundo de las brujas y los adivinos; es decir, el de la superstición, el miedo, los demonios y las malas artes.

En cuanto a Canarias, las poblaciones bereberes que habitaron las Islas lo hicieron con un bagaje cultural propio del mundo antiguo norteafricano, con su herencia mediterránea que pudo incluir algunas ligeras influencias de los

pueblos que habían colonizado el Norte de África: fenicios, cartagineses o romanos. La permanencia en el archipiélago impondría una adaptación a los distintos nichos ecológicos, lo que aportaría a las diferentes culturas unos rasgos característicos que, con el paso de los siglos, definirían su personalidad. Las limitaciones del medio provocaron que en los siglos XIV y XV, a la llegada de los europeos, parecieran culturas neolíticas, pues la ausencia de metales debió condicionar su evolución y desarrollo. Sin embargo, cuando llegaron a las Islas, su estadio cultural debía corresponder a la Protohistoria norteafricana. Creemos que muchos de sus elementos culturales permanecieron siempre ligados a sus tradiciones originales de la Antigüedad. Muchos de ellos se detectan en Canarias y son reconocibles en las referencias que, sobre los bereberes, aparecen en algunos autores clásicos y en las semejanzas con distintas tribus dispersas en el actual Magreb y el África subsahariana. Todo ello, a pesar de lo que ha supuesto el proceso de islamización y, también, de los más de mil quinientos años que han pasado desde que los primeros cronistas pudieron hablarnos de los antiguos habitantes del Archipiélago Canario.

En las Islas, creemos que convergen numerosos factores. En todas podemos encontrar personajes, que la antropología moderna denomina chamanes, destacando por su número, especialmente, las mujeres y de las que tenemos más datos en las Islas Orientales que en las Occidentales. No obstante, ya hemos comentado que las fuentes son tardías y aluden, básicamente, a los momentos inmediatamente anteriores o coetáneos de la

Conquista y es difícil saber qué ocurrió el resto del tiempo. Sólo podemos inferir su papel a partir de la información de ese momento y de la comparación etnográfica con las mujeres bereberes actuales (que, como es bien sabido, siempre han tenido una mayor libertad dentro del mundo islámico, herencia directa de su cultura ancestral) y también de los textos de autores clásicos y árabes. Es lógico pensar que la situación que encontraron los cronistas no era excepcional, sino fruto del tradicional papel que la mujer tuvo en el mundo religioso del Mediterráneo en la Antigüedad.

En el mundo bereber norteafricano -al menos en el Mundo Antiguo, la época en la que nos hemos centrado- era a las mujeres a quienes se les reconocía la capacidad de entrar en un trance extático y profetizar, adivinar el futuro o contactar con los espíritus; algo que ha tenido continuidad a lo largo de los siglos y que no se ha perdido. Esto no ha evitado la participación masculina en algunos casos, aunque siempre ha sido minoritaria. En el ámbito canario, el aislamiento insular durante siglos lo propiciaría; en el mundo bereber estos personajes masculinos a veces pertenecen a estirpes con una gran tradición de mujeres adivinas, profetisas, magas o curanderas. También algunos curanderos y yerberos de las Islas, dicen haber adquirido su conocimiento de sus abuelas, lo que evidenciaría una tradición femenina en la conservación de esta sabiduría popular sobre las plantas, la curación de mal de ojo u otros males.

Determinados motivos decorativos geométricos, presentes tanto en la cerámica de las islas como Gran Canaria o La Palma, como en las manifestaciones rupestres, pictóricas y grabadas -muy significativas éstas últimas también en la isla de El Hierro-, creemos que pueden tener un origen en estados alterados de consciencia, puesto que se asemejan a los fosfenos que se perciben en la primera fase del estado de trance. Por tanto, en Canarias lo único que podríamos atestiguar sería la primera fase de los estados alterados de consciencia y no aquellos niveles superiores donde se producen las alucinaciones figurativas, excepto, quizás, en algún caso aislado. Apenas hay constancia material. Lo que sí podemos decir es que si existen representaciones de fosfenos, debería haber, procesos de trance y formas de entrar en ellos. Cada cultura insular los estructuraría e interpretaría a su manera, creando su propia imaginería mental.

Aunque en las otras Islas existen representaciones geométricas similares, especialmente en Lanzarote, Fuerteventura y Tenerife, su profusión y desarrollo no alcanzan el nivel de las primeras, motivo por el cual actualmente no disponemos de material suficiente para afirmarlo, sin embargo, no descartamos su presencia, dado que su conocimiento no tiene forzosamente por qué reflejarse solamente en la cultura material y, además, en la mayor parte de las Islas el número de estaciones rupestres se ha ido incrementando en los últimos años; en algunas incluso se consideró, durante mucho tiempo, que ni siquiera existían. Por tanto, creemos que puede que todavía tengan muchas cosas que mostrar.

Las referencias que existen en Canarias respecto a trances como el de la isla de El Hierro; personajes que hablan con el demonio; el hecho de que existan algunos que interpretan la voluntad de los dioses; que se dedican a profetizar o predecir el futuro y que parecen tener una autoridad moral o religiosa reconocida por sus comunidades consideramos que son motivos suficientes para evidenciar que dichos personajes se mueven por lo menos en dos niveles de la realidad. Los aborígenes creían, al menos, en tres planos: el primero correspondería a su mundo real; el segundo estaría representado por los elementos astrales (el sol, la luna u otros astros), los espíritus de los antepasados y el dios supremo del que hablan las crónicas y que sería el *supramundo*; y el tercero incluiría a las fuerzas del mal y los demonios que residirían en algunas grutas, montañas o fuentes -diferentes según las Islas- y que sería el *inframundo.* No sería de extrañar, por tanto, que tuviesen personas que pudiesen acceder y manejarse entre los distintos planos y que ejercían de intermediarios con la comunidad.

Si nos resulta evidente que, por parte de algunos personajes, se alcanzó ese estado de trance, la principal cuestión sería averiguar cómo se lograba. Recordemos que las ceremonias de ayuno, los lamentos de animales y personas durante días, los cantos y las danzas son formas de conseguir alcanzar un estado alterado de la consciencia, donde la persona experimenta una percepción diferente de la realidad. Los/las chamanes encontrarían en ese mundo, aparentemente irreal, la comprensión de su mundo real; lo

estructurarían y lo harían comprensible para su sociedad; facilitando que la propia realidad que los rodea adquiera su verdadero significado.

Si además existió algún tipo de bebida, planta o algún tipo de hongo que influyera en dichos procesos, es algo que, hoy por hoy, no podemos demostrar. Lo que sí sabemos con seguridad es que dentro del medioambiente del archipiélago existen una serie de plantas y hongos con una potencialidad suficiente para ello. Que lo hubieran empleado o no eso es otra cuestión. No tenemos evidencias arqueológicas, dado que su utilización con esta intención es muy difícil que deje rastros, como hemos podido comprobar a lo largo de este trabajo. Pero, en el caso de los hongos, tenemos por un lado las referencias de las crónicas, por otro, la etnografía demuestra que en el mundo bereber actual también se los conoce y consumen.

Por lo que respecta a las plantas, de algunas conocemos su nombre bereber por lo que asumimos que debieron ser conocidas y formar parte del bagaje o sustrato cultural que se trajeron consigo los antiguos pobladores de las Islas. Tanto en el caso de los hongos, como en el de las plantas debió de incrementarse a lo largo de los siglos, durante los cuales llegaron a alcanzar un altísimo grado de control y dominio del medioambiente propio de cada isla, permitiéndoles sobrevivir a menudo en condiciones muy adversas. Estaría fuera de toda lógica creer que llegaron a identificar todas aquellas especies comestibles, curativas o venenosas y no las que tendrían cualidades intoxicantes o psicoactivas. Lo único que se puede cuestionar es si las

utilizarían o no. Pero tampoco tenemos argumentos para creer que no lo hicieron o que tuvieran algún tipo de prejuicio a la hora de usarlas. Esto último consideramos que sería, quizás, un argumento de vista más presentista y muy poco objetivo.

Creemos que la universalidad de muchas de las manifestaciones artísticas de las Islas hablan mucho más a favor, en este caso, de la experimentación de estados alterados de consciencia que la evidencia arqueológica, aunque lo lamentemos.

8. RELACIÓN DE ESPECIES BOTÁNICAS MENCIONADAS EN EL TEXTO.

Al objeto de poder facilitar la lectura del texto hemos confeccionado el presente listado al cual se añade el nombre común, el área de distribución de las especies, los principios activos y una muy breve descripción histórica de las especies mencionadas.

Aconitum napellus L. Nombre común: acónito. Área de distribución: Asia y Europa. Familia: *Ranunculaceae*. Esta especie es citada por Dioscórides para señalar que su consumo causa efectos similares a un determinado tipo de miel que se producía en Heraclea.

Adenocarpus viscosus (Willd.) Webb et Berth. Nombre común: codeso. Área de distribución: endemismo canario. Se encuentra citada en las islas de Tenerife, La Gomera y La Palma. Familia: *Fabaceae*. De esta especie se obtiene el "maná" también llamado en la isla de La Palma "azúcar de codeso." La referencia escrita más antigua data de comienzos del s. XVI, entre 1505 y 1520, recogido por el navegante Vasco Díaz Tanco durante su viaje por las Islas Canarias.

Alchornea floribunda Mull. Arg. Nombre común: *alan.* Área de distribución: África Ecuatorial. Familia: *Euphorbiaceae*. Principios activos: alcorneína, isolalcorneína y alcorneinona. Especie relacionada con el culto *Bieri* del África Ecuatorial, conocida por los integrantes de esta fe como *alan*. Se sabe que en ocasiones se consume junto a *T. iboga* por los miembros de la religión *Bwiti*.

Allium nigrum L. Nombre común: ajo negro. Área de distribución: holártica. Familia: *Aliaceae*. Según Teofrasto, esta es la planta que Hermes ofrece a Ulises, el *moly*, para que escape de las manos de la hechicera Circe.

Aloe vulgaris Lamk. Nombre común: aloe. Área de distribución: Asia, marco mediterráneo. Familia: *Agavaceae*. Dioscórides comenta que tiene propiedades soporíferas.

Amanita muscaria Quel. Nombre común: amanita matamoscas, matamoscas, falsa oronja, brujilla. Área de distribución: Europa, África, Asia y Norteamérica. En Canarias se encuentra en Tenerife, La Palma, La Gomera y Gran Canaria. Principios activos: ácido iboténico y el muscimol. Su consumo parece probable ya hacia el 7000-5000 a. de C. en el Norte de África, concretamente en la zona de Tassili-n-Ajjer. Popularmente conocida por los cuentos de hadas y gnomos.

Amanita gemmata (Fr.) Gill. Sin.: A. Junquillea Quélet. Nombre común: lanperna hori (euskera). Área de distribución: Europa. En Canarias la localizamos en Tenerife, La Palma, Gran Canaria y La Gomera. Principios activos: ácido iboténico y el muscimol.

Amanita pantherina Fr. ex DC. Nombre común: oronja pantera, pixacá (catalán), lanperna txar (euskera). Área de distribución: Europa, África, Asia y Norteamérica. En Canarias se encuentra en Tenerife, La Palma, Gran Canaria, El Hierro y La Gomera. Principios activos: ácido iboténico y el muscimol. Esta especie, junto con *A. muscaria,* ha sido tradicionalmente empleada como embriagante por diversos pueblos de tradición chamánica, aunque en menor medida que la segunda.

Anadenanthera. Área de distribución: Zonas tropicales de Sudamérica e Indias Occidentales. Principios activos: 5-hidroxi-N, N-dimetriltriptamina, dimetitriptamina y N-óxidos, entre otros. Este género abarca varias especies, entre ellas *A. peregrina* (L.) Speg. y *A. colubrina* (Vell. Conc.) Brenan, ambas con propiedades alucinógenas. Familia: *Fabaceae*. Tradicionalmente, han sido empleadas por los habitantes del sur del continente americano para fabricar el polvo conocido por *rapé*, encontrándose numerosas evidencias en contexto arqueológico, especialmente en el desierto chileno de Atacama.

Anethum graveolens Dill. Nombre común: eneldo. Área de distribución: marco mediterráneo. Familia: *Umbeliferae*. En 1925 se localizan, aparentemente, restos de opio en vasos de ungüentos egipcios de la dinastía XVIII y como esta posibilidad pareció poco probable, años más tarde, se propuso, entre otras, esta especie como respuesta alternativa.

Asarum europearum L. Nombre común: ásaro. Área de distribución: Europa. Familia: *Aristolochiaceae*. Principios activos: asaronas. Pseudo Dioscórides le atribuye propiedades soporíferas.

Atropa bella-donna L. Nombre común: belladona, belladama. Área de distribución: Europa, Norte de África y Asia. Principios activos: hiosciamina, atropina y escopolamina, e indicios de nicotina. Familia: *Solanaceae*. Especie que, debido a sus efectos, se ha propuesto para la identificación de *strýkhnos*. Igualmente algunos investigadores ven en ella al *morion*.

Atropa baetica Willk. Nombre común: *bel láidor* o *b´laidor,* tabaco gordo. Área de distribución: Península Ibérica, Norte de África. Principios activos: atropina y escopolamina, entre otros. Familia: *Solanaceae*. Esta planta la empleaban los

estudiantes del Corán, a semejanza de las anfetaminas europeas, en el Norte de Marruecos.

Banisteriopsis caapi (Spr. ex Briesb.) Nombre común: soga del muerto, liana de los espíritus. Área de distribución: zonas selváticas del sur del continente americano. Principios activos: harmina y harmalina, entre otros. Familia: *Malpighiaceae*. Esta liana sirve para preparar una conocida bebida enteogénica denominada yagé, ayahuasca, natéma… por los habitantes de las selvas amazónicas. Su conocimiento y técnicas de uso parecen de origen ancestral.

Boophane disticha (L. f.) Herb. Nombre común: *leshoma, gifbol, malgif*. Área de distribución: Sudáfrica. Familia: *Amaryllidaceae*. Principios activos: bufanidrina, undulatina, bufanisina, bufanamina, entre otros. Especie empleada por el grupo étnico **Basuto**, de Sudáfrica, en sus ceremoniales de iniciación.

Bovista nigreseens Peer. Nombre común: bejines en general. Área de distribución: Europa. Se trata de una especie común en prados que incluye los géneros *Lycoperdon y Calvatia*. Un buen número de ellos se encontró en el yacimiento escocés de Skara Brae y otros en el de Vindolanda, Inglaterra, cuya cronología va desde el s. II a. de C. al III d. de C.

Brachylaena discolor DC. Nombre común: Forest silver oak, *bosvaalbos*. Área de distribución: África sudoriental. Familia: *Asteraceae*. Principios activos: en estudio. Los adivinos **Zulúes** parecen emplearla para comunicarse con los espíritus y voces de los ancestros.

Bryonia verrucosa Dryand. Nombre común: tinambuche, venenillo. Área de distribución: endemismo canario. Se encuentran referencias para las islas de Gran Canaria, Tenerife, La Gomera, El Hierro y La Palma. Fam: *Cucurbitaceae*.

Principios activos: brionicina, saponinas. Conocida en la isla de La Palma como tinambuche, palabra de origen prehispánico, es tóxica, al menos, para las cabras pues tienden a enloquecer o emborracharse.

Buphane toxicaria Herbert. Nombre común: *leshoma.* Área de distribución: África del Sur. Familia: *Amaryllidaceae*. Principios activos: bufanina, bufanidrina, undulatina, bufanisina. Entre los **Basuto** de Lesotho parece jugar un papel importante como elemento central de sus prácticas de iniciación. Actualmente se la conoce por *Boöphone disticha* (L. f.) Herbert.

Calvatia utriformis (Bull.) Jaap. Nombre común: bejines. Área de distribución: Europa. Se trata de una especie que incluye, además, los géneros *Lycoperdon y Bovista*. Varias muestras se localizaron en el yacimiento de Vindolanda, Inglaterra, fechadas hacia el s. I-II d. de C.

Canarina canariensis (L.) Vatke. Nombre común: bicácaro. Área de distribución: endemismo canario. Se encuentra citada en las islas de Gran Canaria, Tenerife, El Hierro, La Palma y La Gomera. Familia: *Campanulaceae*. Se cree que puede haber sido empleada para la elaboración de una bebida embriagante por parte de los antiguos habitantes de la isla de El Hierro.

Cannabis sativa L. Nombre común: cáñamo, marihuana, marijuana. Área de distribución: actualmente en zonas cálidas y templadas del globo; de origen asiático. Familia: *Cannabaceae*. Principios activos: diversos cannabinoides, entre ellos el popular THC (Tetra-hidro-cannabinol). El dato más antiguo se remonta al Neolítico tanto en tierras de Asia como en Europa. Su utilización como planta ritual parece también muy antigua, habiéndose localizado

evidencias en templos, como los del complejo de Bactria-Margiana y en oráculos griegos, como el de Éfira.

Cannabis rideralus Janischewsky. Nombre común: cáñamo, marihuana, marijuana. Área de distribución: actualmente en zonas cálidas y templadas del globo; de origen asiático. Familia: *Cannabaceae*. Principios activos: diversos cannabinoides, entre ellos el conocido THC (Tetra-hidro-cannabinol). Varias semillas carbonizadas se encontraron en un enterramiento de Pazyryk, en los Altai Occidentales, corroborando las palabras de Heródoto.

Catha edulis Forssk. Nombre común: khat. Área de distribución: África y en algunas zonas occidentales de Asia. Familia: *Celastraceae*. Principios activos: catina. Planta empleada como estimulante y euforizante en varias zonas de África y parte de Arabia. Su uso parece de origen ancestral.

Centaurea cyanus L. Nombre común: aciano. Área de distribución: Europa mediterránea. Familia: *Asteraceae*. Es bastante frecuente encontrarla en relieves o pinturas egipcias formando ramos, en asociación con la amapola y el nenúfar, pues era común hacerla crecer en jardines.

Claviceps purpurea (Fr.) Tul. Nombre común: cornezuelo de centeno, alhorra, aljorra. Área de distribución: Europa (zonas templadas), Norte de África, Norteamérica y Asia. En Canarias está constatada su presencia en la isla de Gran Canaria. Principios activos: ergotamina, ergotina, ergononovina. Conocido probablemente desde la Antigüedad, se cree que era uno de los componentes básicos del *kykeon*, bebida ritual de los Misterios de Eleusis.

Claviceps paspali Stevens et Hall. Nombre común: cornezuelo. Área de distribución: cosmopolita. Principios activos: diversos alcaloides ergolínicos.

Cornezuelo que infecta el pasto silvestre del que también se ha planteado que formara parte del *kykeon*.

Clytocybe rivulosa (Pers. ex. Fr.) Kummer. Nombre común: bideetako klitozibe zuri.(euskera) Área de distribución: Europa. En Canarias se encuentra en Tenerife y La Gomera. Principios activos: muscarina.

Cola anomala K. Schumann. Familia: *Sterculiaceae*. Se trata de una variedad de la nuez de cola. Véase *C. acuminata*.

Cola acuminata Schott & Endl. Nombre común: nuez de cola. Área de distribución: África tropical occidental. Familia: *Sterculiaceae*. Principios activos: teobromina, cafeína. Existen varias especies; es muy empleada en el continente africano por su valor estimulante; se calcula que la consumen, aproximadamente, unos veinte millones de personas. Popularmente conocida por ser uno de los ingredientes básicos de las bebidas de cola.

Cola nitida Schott & Endl. Familia: *Sterculiaceae*. Una de las variedades de la nuez de cola. Véase *C. acuminata*.

Cola verticillata (Thonn) (Stapf and A. Chev). Familia: *Sterculiaceae*. Variedad de la nuez de cola. Véase *C. acuminata*.

Convolvulus oleaefolius Desr. Nombre común: corregüela. Área de distribución: Europa mediterránea. Familia: *Convolvulaceae*. Esta especie se cree que pueda ser una de las que responde al término de *strýkchnos,* aunque también se ha propuesto para d*orýknion.*

Coriandrum sativum L. Nombre común: cilantro. Área de distribución: holártica. Familia: *Umbelíferas*. Planta propuesta también como alternativa en

lugar de la adormidera para los restos aparecidos en antiguos vasos de ungüentos egipcios de la dinastía XVIII.

Cuminum cyminum L. Nombre común: comino. Área de distribución: holártico. Familia: *Umbelíferas*. Como la anterior, señalada como posible componente de los citados restos.

Cynodon dactylon (L.) Pers. Nombre común: grama común. Área de distribución: África del Sur. Familia: *Poaceae*. Principios activos: en estudio. Esta planta se encuentra en proceso de análisis por su implicación como parte integrante de diversos rituales -entre los que se incluyen el despertar y contacto con los espíritus-, en algunos grupos étnicos del sur de África.

Cytisus canariensis. Véase *T. canariensis.*

Datura stramonium L. Nombre común: estramonio, semilla del diablo, santas noches, floripondio. Área de distribución: zonas tropicales y templado-calidas de ambos hemisferios. También se encuentra en el área Macaronésica. En Canarias se localiza en Fuerteventura, Gran Canaria, Tenerife, La Gomera y La Palma. Familia: *Solanaceae*. Principios activos: hiosciamina, atropina y escopolamina. Especie muy empleada en la etapa brujeril europea, durante mucho tiempo se sostuvo una larga polémica para dilucidar si ya se encontraba en el continente europeo antes del descubrimiento de América, confundiéndose con *D. metel* que no presenta dudas. Recientes investigaciones en el yacimiento de Abu Hureyra, entre las fases 7 y 8, entre el VIII y el VII milenio, así como en Hungría, datado hacia la Edad del Bronce, revelan la presencia de este género, sin que se especifique la especie concreta. Por lo general, las especies del género *Datura*, hoy conocidas por *Brugmansia*, han jugado un

papel importante en la mitología de numerosos pueblos del continente americano.

Datura metel L. Nombre común: burladora, estramonio. Área de distribución: zonas tropicales y templado-cálidas de ambos hemisferios. Familia: *Solanaceae*. Principios activos: hiosciamina, atropina y escopolamina. Especie conocida ya desde antiguo en China y la India; en ocasiones los danzantes del dios Shiva agregaban sus semillas al vino con intención de convertirlo en una bebida altamente embriagante.

Diplolophium zambesianum Área de distribución: África del Sur. Familia: *Umbelliferae*. Especie en estudio por sus posibilidades como parte integrante de diversos rituales de algunos grupos étnicos del sur de África.

Elaeophorbia drupifera Nombre común: *ayañ beyem*. Área de distribución: África Ecuatorial. Familia: *Euphorbiaceae*. Principios activos: látex semejante al cardón. Los miembros del culto *Bieri* la añaden, en ocasiones, a *A. floribunda* para potenciar los efectos visionarios de ésta última. Actualmente se la conoce por *Euphorbia drupifera* Thorn.

Ephedra altissima Desf. Nombre común: efedra. Área de distribución: región mediterránea, zonas áridas de Asia y América. En Canarias se encuentra en Tenerife. Familia: *Ephedraceae*. Principios activos: efedrina. Esta especie, junto con *E. dystachya*, podría ser el estimulante más antiguo documentado hasta la fecha.

Ephedra dystachya L. Área de distribución: región mediterránea y Asia. Familia: *Ephedraceae*. Véase *E. altissima*.

Ephedra fragilis Desf. Nombre común: escobón. Área de distribución: región mediterránea, zonas áridas de Asia y América. También se encuentra en Madeira y en toda Canarias, excepto Fuerteventura. Familia: *Ephedraceae*. Principios activos: efedrina. Esta planta ha sido considerada posible componente de algunos rituales de los antiguos habitantes de las Islas Canarias.

Ephedra major Host. Nombre común: efedra fina. Área de distribución: región mediterránea, zonas áridas de Asia y América. Presente en Tenerife y La Palma. Familia: *Ephedraceae*. Principios activos: efedrina. Por su tradición de uso en las Islas Canarias se ha puesto en relación con el mundo aborigen, junto con *E. fragilis*.

Euphorbia canariensis L. Nombre común: cardón. Área de distribución: endemismo canario, presente en todas las Islas. Familia: *Euphorbiaceae*. Principios activos: tritepernos. Especie empleada tradicionalmente por los antiguos canarios, entre otros usos, para la pesca mediante la técnica del embarbascado de las aguas. Aunque ha existido un uso continuado de esta práctica, hoy día esta planta se encuentra protegida.

Fraxinus ornus L. Nombre común: fresno. Área de distribución: Europa media, submediterránea. Familia: *Oleaceae*. Para algunos investigadores la sustancia que segrega la familia de estos árboles es parecida al maná bíblico.

Fomes fomentarius Fr. ex L. Nombre común: hongo yesquero, bolet d´esca (catalán), supizteko ardagay (euskera). Área de distribución: Europa, Asia y Norteamérica, Islas Canarias. Se trata de uno de los hongos más antiguos asociado a actividades humanas y sus restos se remontan, como mínimo, a

unos nueve o diez mil años. Debe su nombre al empleo para la realización de fuego.

Genista canariensis. Véase *T. canariensis.*

Gnaphalium sanguineum (J.I. Miller). Área de distribución: cosmopolita. Familia: *Asteraceae*. Esta planta se ha propuesto, aunque con dudas, como identificación de *bácaris*, planta mencionada en Dioscórides por su utilidad medicinal y su olor somnífero.

Gymnopilus spectabilis (Fr.) Sing. Nombre común: Egur-zizabikain (euskera), *maitake*, hongo de la risa, (Japón). Área de distribución: cosmopolita. Principios activos: ispidina. En Canarias se encuentra en Tenerife, La Palma, Gran Canaria, El Hierro y La Gomera.

Helichrysum foetidum (L) Cass. Área de distribución: Europa, África, Asia y Australia. Familia: *Asteraceae*. Principios activos: en estudio. Especie apreciada por los *medicen-men* de Zululandia con el fin de alcanzar un estado de trance, al parecer inhalando la fragancia de esta planta.

Helichrysum stenoppterum DC. Área de distribución: Europa, África Asia y Australia. Familia: *Asteraceae*. Principios activos: en estudio. También es apreciada por los *medicen-men* de Zululandia en Sudáfrica para poder entrar en trance.

Hippobromus pauciflorus (L. f.) Radlk. Área de distribución: África del Sur. Familia: *Sapindaceae* Principios activos: glucósidos. Entre los adivinos **Zulúes** parece que se emplea para comunicarse con los espíritus y voces de los ancestros.

Hyoscyamus albus L. Nombre común: beleño blanco. Área de distribución: sur de Europa y área macaronésica. Se encuentra presente en todas las Islas Canarias. Familia: *Solanaceae*. Principios activos: varios tipos de alcaloides tropánicos. Variedad de beleño empleada por los curanderos de las Islas Canarias por sus propiedades calmantes y sedantes en caso de fuertes dolores.

Hyoscyamus boveanus (Dunal ex DC.) Asch. Ex Schweinfurth. Nombre común: *saykaraan*. Familia: *Solanaceae*. Principios activos: diversos alcaloides tropánicos. Esta especie la emplean varios grupos beduinos del Negev contra la depresión y el nerviosismo. Los beduinos **Khushmaan**, antiguamente fumaban sus hojas por sus efectos embriagantes, algo que también realizaban, más al sur, el grupo de los **Bischarin.**

Hyoscyamus falezlez Coss. Nombre común: *Afahlehlé,t.* (Beréber*).* Área de distribución: Norte de África. Familia: *Solanaceae*. Principios activos: diversos alcaloides tropánicos. Variedad empleada por los beduinos del desierto sahariano, pero más conocida por haber sido utilizada para envenenar a la expedición francesa Flatters en el Ahaggar, en 1881.

Hyoscyamus muticus L. Nombre común: beleño. Familia: *Solanaceae*. Principios activos: varios tipos de alcaloides tropánicos. Restos de esta variedad, cuya datación se sitúa entre el 3800-3500 a. de C., fueron localizados en Hierakonpolis, Egipto.

Hyoscyamus niger L. Nombre común: beleño negro. Área de distribución: Europa, Norte de África y suroeste y centro de Asia. Familia: *Solanaceae*. Principios activos: principalmente hiosciamina y escopolamina. Su

conocimiento parece remontarse al Neolítico, pues restos de esta especie se han encontrado en varios yacimientos europeos de ese período. Se trata de una variedad mayormente conocida y usada por sus propiedades intoxicantes.

Hyoscyamus reticulatus L. Nombre común: beleño. Familia: *Solanaceae*. Principios activos: diversos alcaloides tropánicos. Variedad de beleño.

Hyoscyamus senecionis Willdenow. Familia: *Solanaceae*. Principios activos: varios tipos de alcaloides tropánicos. Variedad de beleño.

Hyparrhenia filipendula (Hochst.) Stapf. Área de distribución: África. Familia: *Poaceae*. Especie en estudio por su inclusión en diversos rituales, de algunos grupos étnicos del sur de África.

Ilex canariensis Poir. Nombre común: acebiño. Área de distribución: endemismo macaronésico. En Canarias se encuentra en Gran Canaria, Tenerife, La Gomera, El Hierro y La Palma. Familia: *Aquifoliaceae*. Principios activos: en estudio. Se sabe que su corteza posee un elevado número de alcaloides tóxicos, aunque faltan estudios que precisen su tipo y grado.

Ilex guayasa Loesner. Nombre común: acebo. Área de distribución: América del Sur. Familia: *Aquifoliaceae*. Principios activos: cafeína. Varias muestras de esta planta fueron localizadas en un enterramiento del yacimiento de Niño Korin, cultura Tiahuanaco, en Bolivia. Por su posible relación con otros materiales hallados en el mismo lugar se analizó en busca de alcaloides psicoactivos con resultado negativo.

Inocybe (Fr.) Fr. ssp. Área de distribución: Europa, África, América del Norte. Principios activos: diversos alcaloides según el tipo de hongo.

Ipomoea purpurea (L.) Roth. Nombre común: campanilla. Área de distribución: América Central. Familia: *Convolvulaceae*. Principios activos: diversos alcaloides ergolínicos. Se trata de una especie empleada tradicionalmente en el continente americano por sus propiedades intoxicantes Se ha creído detectarla en algunas pinturas rupestres del Tassili-n-Ajjer.

Ipomoea tricolor Torr Sin. *Ipomoea violacea* L. Nombre común: *badoh negro*, *badungás*. Área de distribución: América Central y Sur. Familia: *Convolvulaceae*. Principios activos: ergina, isoergina, chanoclavina, elimoclavina. Sus semillas son masticadas en Zimbabwe para inducir estados alucinatorios.

Laurus nobilis L. Nombre común: laurel. Área de distribución: región mediterránea. Familia: *Lauraceae*. Esta planta estaba consagrada a Apolo y la pitia de Delfos la portaba durante el ritual de adivinación.

Lepidium L. Nombre común: mastuerzo. Área de distribución: regiones templadas de Asia, América del Sur y del Norte. Familia: *Brassicaceae*. Principios activos: en estudio. Crucífera empleada en el continente asiático para la pesca mediante el embarbascado.

Lolium temulentun L. Nombre común: cizaña, borracha, joyo. Área de distribución: marco mediterráneo, área macaronésica. En las Islas Canarias se encuentra en Fuerteventura, Gran Canaria, Tenerife y El Hierro. Familia: *Poaceae* Especie tradicionalmente conocida en las islas como la “borracha”, por lo que se ha pensado que los antiguos habitantes pudieran conocer las propiedades embriagantes de esta especie que, por otra parte, provienen de su infección por un hongo, *C. purpurea*.

Lophophora williamsii (Lem.) Coult. Nombre común: cactus del peyote. Área de distribución: regiones desérticas de México y Texas. Familia: *Cactaceae*. Principios activos: mescalina. Su conocimiento parece remontarse entre el 4200-2950 a. de C. en la zona de Texas fronteriza con México. Una serie de pinturas rupestres de esa época, muy semejantes a las que realizan actualmente los indios Huicholes, fueron relacionadas con cultos chamánicos.

Loranthus Jacq. ssp. Nombre común: muérdago. Área de distribución: Áreas tropicales y templadas del Viejo y Nuevo Mundo. Familia: *Loranthaceae*. Especie en estudio por sus posibilidades como parte integrante de diversos rituales, en algunos grupos étnicos del sur de África.

Lycoperdon marginatum Vitt. Nombre común: bejines Área de distribución: América del Norte. Principios activos: en estudio. Especie que incluye, además, los géneros *Calvatia y Bovista*, aunque hoy día son independientes. Se cree que puede tener propiedades psicoactivas. Actualmente se le conoce como *L. candidum* Pers.

Lycoperdon mixtecorum Heim. Nombre común: bejines Área de distribución: América del Norte y Central. Principios activos: en estudio. Se trata de una especie que incluye además los géneros *Calvatia y Bovista*, aunque hoy día estos géneros son independientes. Se cree que puede tener propiedades psicoactivas. Actualmente se le denomina *Vascellum qudenii* (Bottomlev) P. de León.

Mandrágora officinarum L. Nombre común: mandrágora. Área de distribución: sur de Europa, Norte de África y del oeste de Asia al Himalaya. Familia: *Solanaceae*. Principios activos: hiosciamina atropina y escopolamina, entre

otros. Conocida al menos desde época sumeria como *nam-tar*, literalmente "plaga de la planta de dios". Igualmente fue muy conocida en el Antiguo Egipto, en Grecia y Roma.

Mandragora autumnalis Bertol. Nombre común: mandrágora hembra, mandrágora negra. Área de distribución: sur de Europa. Familia: *Solanaceae*. Principios activos: hiosciamina atropina y escopolamina, entre otros. Tanto los griegos como los romanos diferenciaron esta especie de *M. officinarum*; los romanos la denominaron *mala silvestria* y *mala terrestria.*

Mentha pulegium L. Nombre común: menta. Área de distribución: Europa. Familia: *Lamiaceae*. Principios activos: diversos terpenos. Muy conocida desde la Antigüedad, esta planta formaba parte del *kykeon,* empleado en los Misterios de Eleusis.

Mesembryantheumum spp. *L.* Nombre común: *canna* o *channa*. Área de distribución: Sudáfrica. Familia: *Aizoaceae*. Principios activos: mesembrina y mesembrenina. Conocido en 1658 a raíz de las expediciones realizadas al África austral. Aunque en la actualidad varias plantas reciben este nombre, en este caso, se piensa pueda ser *M. expansum* L. y *M. tortuosum* L.

Mesembryantheumum expansum L. Véase *M. spp.* L.

Mesembryantheumum tortuosum L. Véase *M. spp.* L.

Monadenium lugardae N.E. Brown. Nombre común: rosa verde del desierto. Área de distribución: África del Sur. Familia: *Euphorbiaceae*. En la zona este de Transvaal, África austral, se cree que puede producir alucinaciones; incluso algunos adivinos la emplean para realizar sus profecías y ver a los espíritus.

Mycena pura (Fries ex Pers.). Nombre común: micena pura, kanpaitxo arbiusain (euskera). Área de distribución: Europa. En las islas se ha localizado en Tenerife, La Palma, Gomera, El Hierro y Gran Canaria. Principios activos: posiblemente psilocibina.

Mitragyna africana. Nombre común: *Dyou* Área de distribución: África. Familia: *Rubiaceae*. Antiguamente al oeste de Bambara, Malí, se realizaba con sus hojas una bebida, dentro del culto *Dyidé*, para iniciar a los jóvenes en el contacto con los espíritus. Actualmente se la conoce por *M. inermis* (Willd) O. Kuntze.

Nelumbo nucifera Gaertn. Nombre común: loto. Área de distribución: Asia. Familia: *Nymphaceae*. Se trata del verdadero loto; es común verlo en representaciones pictóricas egipcias, donde parece tener una estrecha relación con la amapola y la mandrágora. Se confunde con *Nymphaea caerulea* y *N. lotos*.

Nerium oleander L. Nombre común: adelfa. Área de distribución: Mediterráneo, Azores y Cabo Verde. Familia: *Apocynaceae*. Principios activos: glicósidos, flavonas. Su nombre se aplica también al rododendro. Véase *R. flavuum* L. y *R. ponticus* L.

Nymphaea caerulea Sav. Nombre común: nenúfar. Área de distribución: África Familia: *Nymphaceae*. Especie en estudio por sus posibilidades como parte integrante de diversos rituales, entre algunos grupos étnicos del sur de África. En el Antiguo Egipto suele aparecer representada en relieves y pinturas junto con *C. cyanus* y *M. officinarum*.

Nymphaea lotos L. Nombre común: nenúfar. Área de distribución: África. Familia: *Nymphaceae*. Como la anterior, en el Antiguo Egipto suele aparecer también representada en relieves y pinturas junto con *C. cyanus* y *M. officinarum*.

Paeonia officinalis L. Nombre común: peonía. Área de distribución: Europa. Familia: *Ranunculaceae*. Eliano nos advierte del peligro de su extracción si no se siguen unas pautas determinadas, similares a las que se mencionan para la mandrágora.

Panaeolus africanus O´lah. Área de distribución: África central y el sur del Sudán. Principios activos: psilocibina y psilocina.

Panaeolus foenisecii (Fr.) Kühn. Sin. *Paneolina foenisecii*. Nombre común: Larre-orribeltz (euskera). Área de distribución: América, España. En las islas se ha localizado en Tenerife. Principios activos: psilocibina.

Panaeolus sphinctrinus. (Fries) Quélet. Sin.: P. Campanulatus. Nombre común: Paneolo alucinógeno, orribeltz ezkilaire (euskera). Área de distribución: América, España. En las Islas Canarias se ha localizado en Tenerife, Gran Canaria y El Hierro. Principios activos: psilocibina.

Panaeolus tropicalis O´lah. Área de distribución: África central y zonas tropicales. Principios activos: psilocibina y psilocina. Especie presente en el Norte de África.

Pancratium trianthum Herbert. Nombre común: *kwashi* (los bulbos). Área de distribución: África. Familia: *Amarillidaceae*. Principios activos: en estudio. En Bostwana, los **Bushmen** de la zona de Dobe emplean sus bulbos como método inductor de visiones.

Papaver argemone L. Nombre común: amapola. Área de distribución: holártica. Familia: *Papaveraceae*. Variedad de amapola.

Papaver cylindricum Nombre común: amapola. Área de distribución: holártica. Familia: *Papaveraceae.* Principios activos: morfina. Variedad de amapola.

Papaver decaisnei Hoscht y Studel. Nombre común: amapola. Área de distribución: Asia y Europa. Familia: *Papaveraceae*. Principios activos: morfina. Variedad de amapola.

Papaver dubium L. Nombre común: amapola. Área de distribución: holártica. Familia: *Papaveraceae*. Se trata de una variedad de amapola. Restos de esta especie fueron recientemente localizados en la antigua ciudad de Troya y el yacimiento de Kumtepe, Turquía.

Papaver gracile Boiss. Nombre común: amapola. Área de distribución: holártica. Familia: *Papaveraceae.* Principios activos: morfina. Familia: *Papaveraceae.* Variedad de amapola.

Papaver hybridum (L.) Nombre común: amapola. Área de distribución: holártica. Familia: *Papaveraceae.* Variedad de amapola.

Papaver rhoeas L. Nombre común: amapola, amapola roja. Área de distribución: cuenca mediterránea, Norte de África y Próximo Oriente. En Canarias se encuentra en todas las islas. Familia: *Papaveraceae*. Principios activos: morfina, rodeína. A semejanza de la *P. somniferum* se trata de una especie conocida desde antiguo por sus cualidades, aunque de menor difusión en favor de la primera.

Papaver setigerum DC. Nombre común: amapola, amapola silvestre. Área de distribución: holártica. Familia: *Papaveraceae.* Principios activos: morfina. Se cree que es la antecesora de *P. somniferum* L.

Papaver somniferum L. Nombre común: amapola, adormidera, marimoña, majapola, borracherra. Área de distribución: cuenca mediterránea, Norte de África y Próximo Oriente. En Canarias se encuentra presente en todas las islas. Familia: *Papaveraceae*. Principios activos: morfina, codeína, papaverina y narcotina. Especie ampliamente conocida desde el Neolítico por sus propiedades somníferas, se encuentra vinculada a varios dioses de la Antigüedad como Deméter, el Sueño o la Noche.

Paspalum distichum L. Nombre común: pasto silvestre. Área de distribución: marco mediterráneo. Familia: *Poaceae*.

Peganum harmala L. Nombre común: ruda siria, harmala, gamarza. Área de distribución: zona tropical y subtropical, adaptados a condiciones xéricas, también se encuentra en el Norte de África. Familia: *Zygophyllaceae*. Principios activos: harmina, harmalol y harmalina. Una de las especies que, en su momento, fue propuesta como principal ingrediente de la bebida ritual conocida por *soma*. También del *kykeon*.

Periploca aphylla Decner. Nombre común: cuernua, *handabb*. Área de distribución: desde la macaronesia hasta el suroeste de Asia. Familia: *Asclepiadaceae*. En su momento, fue propuesta como componente principal del *soma*.

Persea indica (L.) K. Spreng. Nombre común: viñátigo, viñático. Área de distribución: endemismo macaronésico. En Canarias se encuentra en Gran

Canaria, Tenerife, La Palma, La Gomera y el Hierro. Familia: *Lauraceae*. Principios activos: diterpenos, lactonas. En los animales suele producir embriaguez y, en ocasiones, su muerte.

Phoenix canariensis Chab. Nombre común: palma, palmera canaria. Área de distribución: endemismo canario; presente en todas las Islas. Familia: *Palmaceae*. De esta palmera los antiguos canarios sacaban un vino, el conocido guarapo, ya conocido desde la época clásica en el mundo africano.

Phyllantus piscatorum Área de distribución: América. Familia: *Euphorbiaceae*. Utilizada por algunas etnias indígenas brasileñas con intención de facilitar la pesca mediante la técnica de embarbascado.

Phyllantus virosa. Área de distribución: América. Familia: *Euphorbiaceae*. Euforbiácea empleada, también como la anterior, por algunas etnias indígenas brasileñas para la pesca por embarbascado.

Physalis alkekengi L. Nombre común: alquequenje. Área de distribución: América. Familia: *Solanaceae*. Plinio menciona una planta llamada *halicacabos* de la que diferencia al menos dos tipos. Por las propiedades medicinales que cita, se cree que una de ellas pueda corresponderse con esta planta.

Piper wichmannii DC. Nombre común: *ava*, *yangona*, *kava*. Área de distribución: diversas áreas del Pacífico. Familia: *Piperaceae*. Principios activos: pipermetistina, lactonas. De uso ancestral, su conocimiento en Europa data de 1768, con motivo de los viajes de James Cook por el Pacífico.

Piptoporus betulinus (Fries) Karsten. Nombre común: hongo de abedul. Área de distribución: holártica. El popular Otzi, “el hombre de los hielos” de

Similaunhütte (frontera entre Austria e Italia) portaba varias muestras de este hongo.

Pluteus atricapillus (Batch) Fayod var*. ealensis* Beeli. Nombre común: *losulu*, *abanda*. Área de distribución: África. Principios activos: psilocibina. Hongo empleado por la tribu Abanda y los Eala del África Central, posiblemente dentro de rituales mágicos.

Psylocibe cubensis (Earle) Singer. Nombre común: San Isidro, excremento de toro. Área de distribución: América. Principios activos: psilocibina. Especie tradicionalmente empleada en el continente americano por los chamanes. También ha sido propuesta para elaborar *soma*.

Psychotria viridis Ruiz et Pavón. Área de distribución: zonas selváticas del sur del continente americano. Familia: *Rubiaceae*. Principios activos: dimetil-triptamina. Su hoja se añade, por lo general, a *B. caapi* para preparar la bebida conocida por yagé.

Rheum L. Nombre común: Ruibarbo. Área de distribución: Asia, Balcanes. Familia: *Polygonaceae*. Propuesta, en su momento, como integrante de la bebida ritual *soma*.

Rhododendron flavum Nombre común: rododendro, azalea póntica. Área de distribución: Asia. Familia: *Ericaceae*. De esta planta o del *R. ponticus* se sacaba una miel verde en la antigua zona de Heraclea, en el Ponto Euxino, cuyo consumo afectaba tanto a los animales como a las personas.

Rhododendron ponticum L. Nombre común: rododendro. Área de distribución: Asia. Familia: *Ericaceae*. Véase *R. flavum*.

Rhizopogon Fr. ssp. Nombre común: nacidas. Área de distribución: marco mediterráneo. Género de hongos que se consumen en la isla de La Palma.

Sarcostemma viminalis R. Br. Nombre común*: mabelebele*, bejuco del diablo. Área de distribución: Arabia, Asia Menor. Familia: *Asclepiadaceae*. En su momento fue propuesta componente principal para la bebida del *soma*.

Sclerocarya birrea (A.Rich.)Hochst ssp. caffra. Sond. Nombre común: *marula*. Área de distribución: África. Familia: *Anacardiaceae*. Especie en estudio por sus posibilidades como parte integrante de diversos rituales de algunos grupos étnicos del sur de África.

Securidaca longipedunculata Fresen. Nombre común: *Tchúnfki.* Área de distribución: África. Familia: *Poligalaceae*. Principos activos: xantonas. En Guinea Bissau, los miembros del grupo étnico **Balante** emplean su raíz en ceremonias y ritos religiosos.

Solanum nigrum L. Nombre común: hierba mora. Área de distribución: Europa y área macaronésica. Familia: *Solanaceae*. Principios activos: solanina, solaceína, chaconina. Especie propuesta para identificar el *strýkhnos* comestible, que cita Teofrasto.

Sophora secundiflora Lag. ex DC. Nombre común: haba roja, haba del mescal. Área de distribución: sudoeste de Norteamérica y México. Familia: *Fabaceae*. Principios activos: citisina, N-metilcitisina y esparteína. Se ha especulado con el hecho de que fuese empleada por los antiguos indios de las praderas dado que en algunos yacimientos se ha encontrado junto a *Datura* y a *L. williamsii*, de claro poder visionario. Su antigüedad se remonta al 8500-8100 a. de C.

Stipa tenacissima L. Nombre común: esparto. Área de distribución: Zonas cálidas de la región mediterránea, África del Sur. Familia *Poaceae*. De la antigüedad de su uso tenemos constancia por los hallazgos de una serie de elementos confeccionados con este material y datados hacia el 4200 a. de C., en la Cueva de los Murciélagos, Granada.

Styrax officinalis L. Nombre común: estoraque. Área distribución: marco mediterráneo. Familia: *Styracaeae*. Principios activos benzoína. Dioscórides señalaba que el ungüento de esta planta, realizado en Siria, era soporífero.

Tabernanthe iboga Baillon. Nombre común: iboga. Área de distribución: zonas tropicales del oeste de África. Familia: *Apocynaceae*. Principios activos: ibogaína. Los datos más antiguos remontan su conocimiento a las poblaciones pigmeas del África interior. En 1864 comienzan a circular noticias, acerca de esta especie, relacionadas con su uso como estimulante y afrodisíaco. En 1903 comienza a describirse sus cualidades como alucinógeno.

Tamarix mannifera Ehrbg. non Kotschy. Nombre común: tamarisco. Área de distribución: zonas del marco Mediterráneo y asiático. Familia: *Tamaricaceae*. Como consecuencia de la infección de un insecto segrega una sustancia que se conoce por maná. Su consumo puede producir embriaguez y se le ha relacionado, también, con efectos similares al producido por *C. purpurea*.

Teline canariensis (L.) Webb et Berth. (Antes *Genista canariensis* Buch. L. y *Cytisus canariensis* (L.) Masf.). Nombre común: retama, retama amarilla, retamón. Área de distribución: endemismo canario. Se encuentra en Gran Canaria y Tenerife. Familia: *Fabaceae*. Principios activos: citisina. Esta planta, llevada de las Islas Canarias al Nuevo Mundo, tradicionalmente se relaciona

con los indios yaquis de Nuevo México, cuyos chamanes la emplean en sus rituales.

Terfezia leonis Tul. Nombre común: *wiisu, terfas, tirfas*. Área de distribución: cuenca mediterránea. Especie de hongo muy consumido por las poblaciones que habitan las zonas del Ahaggar y el Sáhara.

Terfezia pinoyii Maire. Nombre común: criada, papa cría, criadilla de tierra, trufa de león. Área de distribución: marco mediterráneo, Norte de África, Asia. En Canarias se encuentra en las islas de Lanzarote y Fuerteventura. Se trata de una especie de hongo muy consumido también en las zonas de Ahaggar y en todo el Sáhara.

Thephrosia toxicaria. Nombre común: *yarroconali*. Área de distribución: América del Sur. Familia: *Fabaceae*. Leguminosa utilizada por los indios de la Guayana para atontar a los peces mediante la técnica del embarbascado.

Tilia platyphyllos Scopoli. Nombre común: tilo. Área de distribución: zonas templadas del Hemisferio Norte. Familia: *Tiliaceae*. Para algunos investigadores las especies del Norte europeo, al igual que otras especies, segregan una sustancia conocida como “maná”.

Trichocereus pachanoi Britton et Rose. Nombre común: cactus San Pedro. Área de distribución: zonas cálidas y templadas de Sudamérica. Familia: *Cactaceae*. Principios activos: mescalina. Los datos más antiguos nos remontan al 1400 a. de C., en los relieves encontrados en el centro ceremonial de Chavín de Huantar, Perú. Con posterioridad, lo podemos encontrar, como motivo decorativo, tanto en tejidos como en cerámicas. Su uso continúa vigente hasta hoy día en manos de chamanes locales.

Tuber brumale Vitt. Nombre común: trufa. Área de distribución: Europa, acompañando a la encina. Algunos autores proponen que *T. brumale* es una variedad de *T. nigrum Bull*. Se trata, muy posiblemente, de una de las especies de hongos que consumieron los antiguos habitantes de Gran Canaria antes de la Conquista.

Turbina corymbosa (L.) Raf. Nombre común: *ololiuqui*. Área de distribución: Centroamérica. Familia: *Convolvulaceae*. Principios activos: ergina, isoergina, chanoclavina, elimoclavina. Se trata de una especie utilizada, tradicionalmente, en el continente americano por sus propiedades intoxicantes; se ha creído verla en algunas pinturas rupestres del Tassili-n-Ajjer.

Verbascum thapsus L. Nombre común: gordolobo, guardalobo, flor de sapo. Área de distribución: zonas templadas de Eurasia. Familia: *Scrophulariaceae*. Principios activos: saponinas. Especie para la pesca por embarbascado de las aguas.

Visnea mocanera L. fil. Nombre común: mocán. Área de distribución: endemismo macaronésico. Presente en Fuerteventura, Gran Canaria, Tenerife La Palma, La Gomera y El Hierro. Familia: *Theaceae*. Principios activos: derivados fenólicos, polifenoles, flavonoides. Con esta planta los antiguos canarios elaboraban un vino conocido en Gran Canaria por *tacerquen* y en Tenerife por *cuche*. De él también se sacaba vinagre y miel.

Vitex agnus-castus L. Nombre común: zausgatillo. Área distribución: marco mediterráneo, Asia Menor. Familia: *Verbenaceae*. Principios activos: flavonoides, casticina, glucósidos. Dioscórides comenta que su fruto produce un cierto letargo.

Whitania aristata (Ait.) Pauq. Nombre común: orobal, saquido. Área de distribución: endemismo canario. Se encuentra en Gran Canaria, Tenerife, La Gomera, El Hierro y La Palma. Familia: *Solanaceae*. Principios activos: somniferina. Se cree fue empleada por los antiguos aborígenes canarios debido a sus cualidades sedantes y narcóticas.

Whitania frutescens (L.) Pauq. Nombre común: oroval. Área de distribución: marco mediterráneo. En Canarias se encuentra en las islas de Fuerteventura y Gran Canaria. Familia: *Solanaceae*. Principios activos: sapogeninos esteriodales. Su utilización por parte de los antiguos habitantes de las Islas Canarias queda reforzado por su conocimiento entre los bereberes, que la denominan *thizgar.*

Whitania somnifera (L.) Dun. Nombre común: orovale, oroval, tomate del diablo. Área de distribución: marco mediterráneo. En Canarias la localizamos en Gran Canaria, Tenerife, La Gomera y La Palma. Familia: *Solanaceae*. Principios activos: whitanioo, ácido whitánico. Esta especie ya era conocida en la antigüedad clásica, pues aparece mencionada en la obra del conocido médico Dioscórides. Se ha sugerido su posible utilización entre los antiguos aborígenes canarios debido a sus cualidades sedantes y narcóticas, hipótesis que se refuerza por su conocimiento entre los bereberes, quienes la denominan *faraoras* o f*arhaorhao,t.*

9. BIBLIOGRAFÍA

ABERCROMBY, J. “The prehistoric pottery of the Canary Islands and its makers.” *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. XLIV, pp. 302-323, 1914.

ABREU GALINDO, J. *Historia de la conquista de las siete Islas de Canarias.* S/C de Tenerife, 1977.

ACOSTA, C. *Tratado de las drogas y medicinas de las Indias Orientales*. 1578, (Facsímil), Universidad de León, 1995.

ADOVASIO, J.M. y FRY, G.F. “Prehistoric psychotropic drug use in Northeastern Mexico and Trans-Pecos Texas.” *Economic Botany,* vol. 30, nº 1, pp. 94-96, 1976.

AGUSTÍN DEL CASTILLO, P. *Descripción y geografía de las Islas Canarias.* Madrid, 1960.

ALAMO, N. “Nota de Gran Canaria. Un hallazgo de interés: el ídolo de Tara.*” Revista de Historia,* vol. XXIV, pp. 294-299, 1955.

ALCINA FRANCH, J. “Las “pintaderas” de Canarias y sus posibles relaciones.” *Anuario de Estudios Atlánticos,* nº 32, pp. 77-106, 1956.

- a) *Arte y antropología.* Madrid, 1982.

- b) “Religiosidad, alucinógenos y patrones artísticos taínos.” *Boletín del Museo del Hombre Dominicano,* año X, nº 17, pp. 103-117, 1982.

- *Las pintaderas canarias.* Las Palmas de Gran Canaria, 1983.

ALFARO GINER, C. “Estudio de los materiales de cestería procedentes de la Cueva de los Murciélagos (Albuñol, Granada).” *Trabajos de Prehistoria,* vol. 37, pp.109-162, 1980.

ALGANZA ROLDÁN, M. “La religión como forma de integración en la Grecia antigua” en MORFAKIDIS, M. y ALGANZA ROLDÁN, M. (Eds.), *La religión en el mundo griego. De la Antigüedad a la Grecia moderna*, pp. 1-22, Granada, 1997.

ALLEN, T.W., HALLIDAY, R.T. y SIKES, E.E. (Ed.) *The Homeric hymns.* Amsterdam, 1980.

ALONSO, M.R. “Las danzas y canciones populares de Canarias.” *El Museo Canario,* nº 25-26, pp. 77-92, 1948.

ALTMANN, A. *Pequeña guía de las plantas y animales venenosos de Europa*. Alemania, 1980.

ALVAR, J. “Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso” en ALVAR, J., BLÁNQUEZ, C. y WAGNER, C.G. (Eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas*, Madrid, pp. 1-33, 1993.

ÁLVAREZ DELGADO, J. a) Miscelánea guanche.” *Revista de Historia,* vol. VII, pp. 180-185, 1941.

- b) “Más sobre las harimaguadas.” *Revista de Historia,* vol. VII, pp. 347-351, 1941.

- a) “Apostillas a Marcy, G. “El verdadero destino de las “pintaderas” de Canarias.” *Revista de Historia*, vol. VIII, nº 58, pp.123-125, 1942.

- b) *Miscelánea guanche*. S/C. de Tenerife, 1942.

- a) *Teide. Ensayo de filología tinerfeña*. La Laguna, 1945.

- b) “Las “Islas Afortunadas” en Plinio”, *Revista de Histori*a, vol. XI, nº 69, pp. 3-38, 1945.

- *Excavaciones arqueológicas en Tenerife (Canarias). Plan Nacional 1944-1945.* Informes y memorias nº 14, Madrid, 1947.

- *Episodio de Avendaño.* Discurso inaugural del año académico 1957-1958. La Laguna, 1957.

-"Problemas de Atis-Tirma y Umiaya." *Homenaje a Elías Serra Ráfols*, tomo I, pp. 135-148, La Laguna, 1970.

- "Leyenda erudita sobre la población de Canarias con africanos de lenguas cortadas." *Anuario de Estudios Atlánticos,* nº 23, pp. 51-81, 1977.

- "Instituciones políticas indígenas de Gran Canaria. El Sabor." *Anuario de Estudios Atlánticos,* nº 27, pp. 27-70, 1981.

- "Instituciones políticas indígenas de Gran Canaria. Guaires y Cantones. Guanartemes y Reinos." *Anuario de Estudios Atlánticos,* nº 28, pp. 265-341, 1982.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, R. y SIEMENS HERNÁNDEZ, L. "La utilización litofónica de grandes rocas naturales por los habitantes prehistóricos de las Islas Canarias." *Tabona,* nº VI, pp. 285-289, 1985-1987.

ANATI, E. *Les origines de l´art et la formation de l´esprit humain.* París, 1989.

- *L´art rupestre dans le monde. L´imaginaire de la Préhistoire.* París, 1997.

ANDRÉ, J. *Les noms de plantes dans la Rome antique.* París, 1985.

ANN WRIGHT, P. "The nature of the shamanic states of conciousness: a review." *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 21, nº 1, pp. 25-33, 1989.

ANSLINGER, H.J. y OURSLER, W. *Les traficants de la drogue*. París, 1963.

ARCO AGUILAR, C. "El enterramiento canario prehispánico" en *Historia General de las Islas Canarias* de Millares Torres, A, pp. 311-322, Las Palmas de Gran Canaria, 1977.

- *Recursos vegetales de la Prehistoria de Canarias.* S/C. de Tenerife, 1993.

ARCO AGUILAR, C. y NAVARRO MEDEROS J.F. *Los aborígenes.* S/C. de Tenerife, 1987.

ARCO AGUILAR, C. *et alii.* "Nuevas fechas de C-14 en la Prehistoria de Gran Canaria." *El Museo Canario*, nº XXVIII-XL, pp. 73-78, 1981.

- "Estudio de los restos vegetales de la cueva de cueva de D. Gaspar y algunas anotaciones sobre la agricultura prehistórica de Tenerife." *Investigaciones Arqueológicas en Canarias*, nº II, pp. 15-29, 1990.

- "Dataciones absolutas en la Prehistoria de Tenerife." *Homenaje a Celso Martín de Guzmán (1946-1994)*, pp. 67-77, Las Palmas de Gran Canaria, 1997.

ARNAY DE LA ROSA, M. y GONZÁLEZ REIMERS, E. "Vasos cerámicos prehispánicos de Tenerife: un análisis estadístico." *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 30, pp. 79-107, 1984.

- "Nuevos aspectos decorativos de la cerámica aborigen de Tenerife." *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 33, pp. 673-689, 1987.

- "Anforoides en La Palma: su paralelismo con las ánforas prehispánicas de Tenerife." *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 33, pp. 691-704, 1987.

- "Similitud entre ciertos tipos cerámicos aborígenes de La Palma, El Hierro y Tenerife." *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 34, pp. 645-661, 1988.

ARTAMANOV, M.I. "Frozen tombs of the Scythians." *Scientific American*, vol. 212, nº 5, pp. 100-109, 1965.

ATOCHE PEÑA, P. y PAZ PERALTA, J. A. "Canarias y la Costa Atlántica del N.O. africano: difusión de la cultura romana." *II Congreso de Arqueología Peninsular, 1996*. Tomo IV, pp. 365-375, Alcalá de Henares, 1999.

ATOCHE PEÑA, P. *et alii. Evidencias arqueológicas del mundo romano en Lanzarote (Islas Canarias).* Cabildo de Lanzarote, 1995.

- "Pozos con cámara de factura antigua en Rubicón (Lanzarote)." *VIII Jornadas de Lanzarote y Fuerteventura*, tomo II, pp. 365-419, Arrecife, 1999.

ATOCHE PEÑA, P., MARTÍN CULEBRAS, J. y RAMÍREZ RODRÍGUEZ, Mª.A. "Amuletos de ascendencia fenicio-púnica entre los mahos de Lanzarote: ensayo de interpretación de una realidad conocida." *VIII Jornadas de Lanzarote y Fuerteventura*, tomo II, pp. 421-458, Arrecife, 1999.

AUSTIN, G. A. *Perspectives on the history of psychoactives substance use*. Maryland, 1978.

BADÍA, D. (ALI-BEY). *Viajes por Marruecos, Trípoli, Grecia y Egipto.* Barcelona, 1994.

BAHN, P. y VERTUT, J. *Images of Ice Age.* Londres, 1988.

BAILEY, C. y DANIN, A. "Bedouin plant utilization in Sinai and the Negev." *Economic Botany,* vol. 35, nº 2, pp. 145-162, 1981.

BAKELS, C. "Western Continental Europe" en VAN ZEIST, W., WASYLIKOWA, K. y BEHRE, K. (Eds.), *Progress in Old World palaeoethnobotany*, pp. 279-298, Netherlands, 1991.

BALBÍN, R. *et alii.* "Una propuesta de la colonización púnica de las Islas Canarias."*Actas del IV Congreso Internacional de estudios Fenicios y Púnicos, 1995,* pp. 737-744, Cádiz, 2000.

BALBÍN BEHRMANN, R., FERNÁNDEZ MIRANDA, M. y TEJERA GASPAR, A. "Lanzarote prehispánico. Notas para su estudio." *XVIII Congreso Nacional de Arqueología*, pp. 19-54, Zaragoza, 1987.

BALBÍN BEHRMANN, R. y TEJERA GASPAR, A. a) "El yacimiento rupestre de Aripe, Guía de Isora, Tenerife." *Homenaje al profesor Martín Almagro Basch*, tomo IV, pp. 245-259, Madrid, 1983.

- b) "Los grabados rupestres de la Cueva del Agua. El Hierro, Islas Canarias." *Zephyrus*, nº XXXVI, pp. 105-112, 1983.

- "Arte rupestre en Tenerife." XIX *Congreso Nacional de Arqueología*, pp. 297-309, Zaragoza, 1989.

BALBÍN, R., BUENO, P., GONZÁLEZ, A. y DEL ARCO, Mª. "Una propuesta de la colonización púnica de las Islas Canarias." *Actas del IV Congreso Internacional de estudios Fenicios y Púnicos, 1995*, vol. II, pp. 737-744, Cádiz, 2000.

BALL, W. "On the identification of the animals and plants of India which were known to early greek authors." *The Indian Antiquary*, vol. XIV, pp. 274-287, 303-311 y 334-341, 1885.

BALOUT, L. "Reflexions sur le problème des relations entre l´Afrique du Nord et les Canaries du Néolithique." *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 15, pp. 133-145, 1969.

- "Canarias y África en los tiempos prehistóricos y protohistóricos." *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 17, pp. 95-102, 1971.

BAÑARES BAUDET, A. "Las setas en las Islas Canarias: un recurso natural aprovechable." *Aguayro*, nº 143, pp. 30-34, 1982.

- *Hongos de los pinares de Tamadaba.* S/C. de Tenerife, 1988.

BARRIOS GARCÍA, J. "Notas sobre el concepto de alma entre los antiguos majoreros y su posible pervivencia en un pueblo de Lanzarote." *III Jornadas de Estudios sobre Lanzarote y Fuerteventura*, tomo II, pp. 247-255, Puerto del Rosario, 1989.

- "Estudio sobre la noción del alma entre lo antiguos canarios." *Actas del I Congreso Internacional de Estudios sobre momias.* Museo Arqueológico y Etnográfico de Tenerife/ Exmo. Cabildo Insular de Tenerife, tomo II, pp. 683-690, 1995.

BASSET, R. "Les noms berbères des plantes dans le traité des simples d´Ibn el-Beitar." *Giornale della Società Asiatica Italiana,* vol. XII, pp. 1-14, 1899.

BAUMANN, H. *Greek wild flowers and plant lore in ancient Greece*. Londres, 1996.

BEATTIE, J. y MIDDLETON, J. (Ed.) *Spirit mediumship and society in Africa.* Londres, 1969.

BECATTI, G. *El arte romano*. México, 1964.

BECERRA ROMERO, D. "Chamanismo, estados alterados de consciencia y mujeres. El caso canario." *IV Seminario de la Mujer "La Mujer y el Saber"*, Las Palmas de Gran Canaria, 1999. (en prensa)

- "Cultos religiosos canarios: tradiciones de la Antigüedad." *XIV Coloquios de Historia Canario-Americana, 2000,* pp. 518-529, Las Palmas de Gran Canaria, 2002.

BECERRA ROMERO, D., JORGE GODOY S. y MORA CHINEA C. "Los motivos de los grabados y la cerámica de La Palma: un intento de interpretación a partir del posible uso de substancias alteradoras de la consciencia." *XIII Coloquios de Historia Canario-Americana, 1998*, pp. 1869-1881, Las Palmas de Gran Canaria, 2000.

BEDNARIK, R. "On neuropsychology and shamanism in rock art." *Current Anthropology*, vol. 31, nº 1, pp. 77-84, 1990.

BEGOUËN, M. "Quelques nouvelles figurations humaines préhistoriques dans les grottes de l´Ariège." *Revue Anthropologique*, vol. XXXVI, nº 4-6, pp. 181-191, 1926.

BEGOUËN, M. y BREUIL, H. "De quelques figures hybrides (mi-humaines et mi-animales) de la caverne des Trois-Frères (Ariège)." *Revue Anthropologique*, vol. XLIV, nº 4-6, pp. 115-119, 1934.

BEL, A. *La religion musulmane en Berbérie*. Tomo I, París, 1938.

BELLAKHDAR, J. *et alii*. "Repertory of standard herbal drugs in the Moroccan pharmacopea." *Journal of Ethnopharmacology* nº 35, pp. 123-143, 1991.

BELTRÁN MARTÍNEZ, A a) "El arte rupestre canario y las relaciones atlántidas." *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 17, pp. 281-306, 1971.

- b) *Los grabados del Barranco de Balos (Gran Canaria)*. Las Palmas de Gran Canaria, 1971.

- "Consideraciones sobre el arte rupestre de las Islas Canarias." *XII Congreso Nacional de Arqueología*, pp. 267-270, Zaragoza, 1973.

- "Cuestiones sobre la cronología de la Cueva Pintada de Gáldar." *Zephyrus*, nº XXV, pp. 309-320, 1974.

- "Religion prehispanique aux canaries: l´apport des gravures rupestes." *Actes du Symposium International sur les religions de la Prehistoire*, pp. 209-219, Capo di Ponte, 1975.

- "El arte rupestre canario y sus relaciones con el universal." *Aguayro*, nº 162, pp. 17-21, 1985 y nº 163, pp. 18-22, 1986.

- "Algo sobre arte rupestre canario, en especial sobre los signos circulares y laberínticos de la isla de La Palma. Problemas de difusión, de convergencia y de repetición de ideas elementales." *El Museo Canario*, nº XLVII, pp. 69-106, 1987.

- *Ensayo sobre el origen y significación del Arte Rupestre prehistórico*. Zaragoza, 1989.

BELTRÁN, A. y ALZOLA. J.M. *La cueva pintada de Gáldar*. Zaragoza, 1974.

BELTRÁN TEJERA, E. *Catálogo de los hongos saprófitos presentes en el Archipiélago Canario.* S/C. de Tenerife, 1980.

BELTRÁN TEJERA, E, BAÑARES BAUDET, A y RODRÍGUEZ ARMAS, J. L. "Flora micológica de las Islas Canarias" en KUNKEL, G. (Coord.), *Flora y vegetación del Archipiélago Canario. Tratado florístico 1º parte*, pp. 123-150, Madrid, 1992.

BELZNER, W. "El poder del sonido en los ritos chamánicos entre los Runas de la Amazonía Ecuatoriana." *Sarance*, nº 11, pp. 63-71, 1976.

BELLO DIEGUEZ, J. "Grabados y pinturas en el mundo megalítico atlántico europeo" en COSTAS GOBERNA, F.J. e HIDALGO CUÑARRO, J.M. (Coord.), *Los motivos geométricos en los grabados rupestres prehistóricos del continente europeo*. Asociación Arqueológica Viguense, vol. 2, pp. 11-53, Vigo, 1996.

BENÍTEZ, A.J. (Ed.) *Historia de las Canarias.* S/C. de Tenerife, 1912.

BENET, S. "Early diffusion and folk uses of hemp" en Rubin, V. (Ed.), *Cannabis and culture*, pp. 39-49, The Hague, 1976.

BENNET, C., OSBURN, L. y OSBURN, J. *Green gold the tree of life. Marijuana in magic and religion.* USA, 1995.

BENSON HARER, W.D. "Pharmacological and biological properties of the Egyptian lotus." *Journal of the American Research Centre in Egypt*, vol. XXII, pp. 49-54, 1985.

BERENGUER, J. "Relaciones iconográficas de larga distancia en los Andes: nuevos ejemplos para un viejo problema." *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, nº 1, pp. 55-78, 1986.

- "Un consumo nasal de alucinógenos en Tiwanaku: una aproximación iconográfica." *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, nº 2, pp. 33-53, 1987.

BERNAND, C. y GRUZINSKI, S. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas.* México, 1992.

BERNARDINO DE SAHAGÚN, F. *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. (Facsímil), Madrid, 1994.

BERTHELOT, S. "Notice sur des caracteres hiéroglyphiques gravés sur des roches volcaniques aux Îles Canaries." *Bulletin de la Societé de Geographie*, pp. 1-16, 1875.

- *Etnografía y anales de la conquista de las Islas Canarias*. S/C. de Tenerife, 1978.

- *Antigüedades canarias.* S/C. de Tenerife, 1980.

- *Árboles y bosques.* La Laguna, 1995.

BERTSCH, K. y BERTSCH, F. *Geschichte unserer Kulturpflazen.* Stuttgart, 1949.

BETHENCOURT ALFONSO, J. *Costumbres populares canarias de nacimiento, matrimonio y muerte.* S/C. de Tenerife, 1985.

- *Historia del pueblo guanche.* La Laguna, vol. I, 1991 y vol. II, 1994.

BETTONICA, L. "La milenaria e inconclusa historia de las drogas." *Historia y Vida,* nº 29, pp. 10-23, 1970.

BINET, J. GOLLNHOFER, O. y SILLANS, R. "Textes religieux du Bwiti-fan et de ses confréries prophétiques dans leurs cadres rituels." *Cahiers d´Estudes Africaines,* vol. XII, nº 46, pp. 197-253, 1972.

BISSET, N.G. *et alli*. "Was opium known in 18th dynasty ancient Egypt? An examination of materials from the tomb of the chief royal architect Kha." *Journal of Ethnopharmacology*, nº 41, pp. 99-114, 1994.

BLÁZQUEZ, J.Mª. a) *Imagen y mito.* Madrid, 1977.

- b) “Las Islas Canarias en la Antigüedad.” *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 23, pp. 35-50, 1977.

- “La aculturación en la religión indígena” en ALVAR, J., BLÁNQUEZ, C. y WAGNER, C.G. (Eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas*, pp. 35-74, Madrid, 1993.

BLÁZQUEZ, J.Mª., LÓPEZ MELERO, R. y SAYAS, J.J. *Historia de Grecia Antigua*. Madrid, 1989.

BOCCACCIO, G. *“De Canaria y de las otras islas nuevamente halladas en el océano allende España (1341).”* La Laguna, 1998.

BONNET, P. “Observaciones del caballero inglés Sir Edmond Scory acerca de la isla de Tenerife y del Pico del Teide.” *El Museo Canario*, nº 8, pp. 44-59, 1936.

- “Descripción de las Canarias, por P. Bergeron en 1630”. *Revista de Historia*, vol. VII, pp. 1-8, 1940.

- “Un manuscrito del s. XV. El navegante Diogo Gómez en las Canarias” *Revista de Historia*, vol. VII, pp. 92-100, 1940.

BONTIER, P. y LE VERRIER, J. *Le Canarien. Crónicas francesas de la conquista de Canarias.* S/C. de Tenerife, 1986.

BOUCHARLAT, J. *Magie, religion et folie. La puissance sans la gloire.* París, 1991.

BOURGUIGNON, E. “Cross-cultural perspectives on the religious uses of altered states of conciousness” en ZARETSKY, I.I. y LEONE, M.P. (Eds.), *Religious mouvements in contemporary America*, pp. 228-243, Princeton University press, 1974.

BOUSTANY, A. *Histoire des paradis artificiels.* Francia, 1993.

BOYD, C.E. “Pictographic evidence of peyotism in the Lower Pecos, Texas Archaic” en TAÇON, P.S. y CHIPPINDALE, C. (Eds.), *The archaeology of rock-art*, pp. 229-246, United Kingdom, 1998.

BOYD, C.E. y DERING, J.P. “Medicinal and hallucinogenic plantas identified in the sediments and pictographs of the Lower Pecos, Texas Archaic.” *Antiquity*, vol. 70, nº 268, pp. 256-270, 1996.

BOSCH MILLARES, J. “La medicina canaria en la época prehispánica.” *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 7, pp.539-620, 1961 y nº 8, pp. 83-135, 1962.

BRADLEY, R. “Death and entrances. A contextual analysis of Megalithic Art.” *Current anthropology*, vol. 30, nº 1, pp. 68-75, 1989.

- “El arte rupestre prehistórico de Gran Bretaña e Irlanda” en COSTAS GOBERNA, F.J. e HIDALGO CUÑARRO, J.M. (Coord.), *Los motivos geométricos en los grabados rupestres prehistóricos del continente europeo*. Asociación Arqueológica Viguense, vol. 2, pp. 55-82, Vigo, 1996.

- Rock art and the Prehistory of Atlantic Europe. Londres, 1997.

BRANWELL, D. “ Los bosques de Canarias, su historia y desarrollo.” *El Museo Canario*, nº XXXV, pp. 13-27, 1976.

BRAMWELL, D. Y BRAMWELL, Z. *Flores silvestres de las Islas Canarias.* Madrid, 1994.

BRAU, J.L. *Historia de las drogas*. Barcelona, 3º edición, 1974.

BREWER-CARIAS, C. y STEYERMARK, J.A. “Hallucinogenic snuff drugs of the Yanomano Caburiwe-Teri in the Cauaburi river, Brazil.” *Economic Botany*, vol. 30, nº 1, pp. 57-66, 1976.

BROMBACHER, C. "Archaeological investigations of Late Neolithic lakeshore settlements (Lake Biel, Switzerland)." *Vegetation, History and Archaeobotany*, nº 6, pp. 167-186, 1997.

BROTHWELL, D.R. "Foodstuffs, cooking and drugs" en GRANT, M. y KITZINGER, R. (Eds.), *Civilization of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome,* tomo I, pp. 247-261, Nueva York, 1988.

BRUYÈRE, B. *Rapport sur les fouilles de Deir el Medineh (1934-1935). Deuxième partie. La nécropole de l´Est*. El Cairo, 1937.

BURKERT, W. *Les cultes à mystères dans l´antiquité.* París, 1992.

BUTTERWORTH, E.A.S. *Some traces of the pre-olympian world in greek literature and myth.* Berlín, 1966.

BUXÓ, R. *Arqueología de las plantas*. Barcelona, 1997.

BYE, R. y LINARES, E. "Plantas medicinales del México prehispánico." *Arqueología Mexicana*, vol. VII, nº 39, pp. 4-13, 1999.

CABRERA PERERA A. *Las Islas Canarias en el mundo clásico.* Las Palmas de Gran Canaria, 1988.

CABRERA PÉREZ, J.C. *Los majos. Población prehistórica de Lanzarote.* Las Palmas de Gran Canaria, 1989.

- *Lanzarote y los majos.* S/C. de Tenerife, 1992.

- *La Prehistoria de Fuerteventura: un modelo insular de adaptación.* Exmo. Cabildo Insular de Fuerteventura, 1996.

CA´DA MOSTO, A. *"Relación de los viajes a la costa occidental de África (1455)."* La Laguna, 1998.

CÁCERES LORENZO, Mª T. y SALAS PASCUAL, M. *Los nombres de las plantas canarias.* Las Palmas de Gran Canaria, 1995.

CAMPBELL, T.N. "Origin of the mescal bean cult." *American Anthropologist,* nº 60, pp. 156-160, 1958.

CAMPBELL THOMPSON, R. *The Assyrian herbal.* Londres, 1924.

- *A dictionary of Assyrian botany*. Londres, 1949.

CAMPS, G. *Les berbères. Mémoire et identité.* París, 1995.

- "Los bereberes, ¿mito o realidad?" en ROQUE, M.A. (Ed.) *Las culturas del Magreb*, pp. 41-73, Barcelona, 1996.

- Los bereberes: de la orilla del Mediterráneo al límite meridional del Sáhara. Barcelona, 1998.

CAMPS-FABRER, H. *Matières et art mobilier dans la Préhistoire Nord-Africaine et Saharienne.* París, 1966.

CARDENAS-ARROYO, F. "The cultural context of aboriginal coca use and hallucinogenic substances in Colombian archaeology and ethnography: a model for bioanthropological interpretation." *Homo. Journal of Comparative Human Biology,* vol. 45, p. 32, 1994.

CARO BAROJA, J. *Estudios saharianos.* Barcelona, 1990.

CARTMELL, L.W. *et alii*. "The frecuency and antiquity of prehistoric coca-leaf-chewing practises in northern Chile: radioimmunoassay of a cocaine metabolite in human-mummy hair". *Latin American Antiquity,* vol. 2, nº 3, pp. 260-268, 1991.

CASAL ARETXABALETA, Mª.B. *La droga en el Antiguo Egipto.* Madrid, 1995.

- "Alucinógenos para viajar con los dioses." *Misterios de la Arqueología y el Pasado*, nº7, pp-32-37, 1997.

CASARIEGO RAMÍREZ, C.P. *Medicina primitiva de las Islas Canarias: reminiscencias en la medicina popular actual.* Tesis doctoral inédita. La Laguna, 1986.

CASARIEGO RAMÍREZ, C.P. y RODRÍGUEZ MARTÍN, C.C. *Visión sinóptica de la actual medicina popular canaria.* Organismo Autónomo de Museos y Centros, Cabildo de Tenerife, 1998.

CASHMAN, J. *El fenómeno LSD.* Barcelona, 1974.

CASSIN, E., BOTTERO, J. y VERCOUTTER, J. *Los imperios del Antiguo Oriente.* Madrid, 1972.

CASTOLDI, A. *El texto drogado*. Madrid, 1997.

CASTRO ALFÍN, D. *Historia de las Islas Canarias. De la Prehistoria al descubrimiento.* Madrid, 1983.

- "Los petroglifos de Tindaya. (Fuerteventura.) Consideraciones sobre sus paralelos e interpretación." *I Jornadas de Historia de Fuerteventura y Lanzarote*, pp. 295-322, Pto. del Rosario, 1987.

- "Hombres y árboles. Un esquema ecohistórico sobre la acción antrópica en los espacios forestales de Canarias (ss. XVI-XIX)." *Homenaje a Celso Martín de Guzmán (1946-1994)*, pp. 135-154, Las Palmas de Gran Canaria, 1997.

CEBALLOS, L Y ORTUÑO, F. *Estudio sobre la vegetación y flora forestal de las Canarias Occidentales.* S/C. de Tenerife, 1976.

CHARLES-PICARD, G. *Les religions de l´Afrique antique.* París, 1954.

CHAUMEIL, J.P. Y GOBIN, M. "Les chamans sont parmi nous." *Notre Histoire*, nº 179, pp. 48-52, 2000.

CHÉRON, G. "Le Dyidé." *Journal de la Societé des Africanistes*, nº 1, pp. 285-289, 1931.

CHIL Y NARANJO, G. *Estudios históricos, climatológicos y patológicos de las Islas Canarias.* Las Palmas de Gran Canaria, 1876, 1880 y 1891.

CHIPPINDALE, C., SMITH, B. y TAÇON, T.S. "Visions of dynamic power: archaic rock-paintings, altered states of conciousness and "clever men" in Western Arnhem Land (NT), Australia." *Cambridge Archaeological Journal,* vol. 10, nº 1, pp. 63-101, 2000.

CIORANESCU, A. *Thomas Nichols, mercader de azúcar, hispanista y hereje*. La Laguna, 1963.

CLAISSE, R. "The traditional therapeutic system in morocco." *Journal of Ethnopharmacology*, nº 13, pp. 301-306, 1985.

CLARK, J.G. *et alii*. *Excavations at Star Carr. An early Mesolithic site at seamer near Scarborough, Yorkshire.* Cambridge University Press, 1954.

CLOSS, A. "Das religiöse im schamanismus." *Kairós*, nº 1, pp. 29-38, 1960.

CLOTTES, J. "La pista del chamanismo."*El correo de la Unesco*, pp. 24-28, Abril, 1998.

- *Voyage en Préhistoire. L'art des cavernes et des abris, de la découverte à l´interpretation.* París, 1998.

Clottes, J. y Lewis-Williams, D. a) *Les chamanes de la Préhistoire*. París, 1996.

- b) "Upper palaeolithic cave art: French and South African collaboration." *Cambridge Archaeological Journal,* vol. 6, nº 1, pp. 137-163, 1996.

- "Les chamanes des cavernes." *Archéologia*, nº 336, pp. 30-41, 1997.

- *Les chamanes de la Préhistoire. Texte intégral, polemique et réponses.* Francia, 2001.

COLA ALBERICH, J. *Tatuajes y amuletos marroquíes.* Madrid, 1949.

- *Cultos primitivos de Marruecos.* Madrid, 1954.

COLÓN, H. *Vida del almirante don Cristobal Colón*. México, 1984.

COMER, N.L., MADOW, L. y DIXON, J.J. "Observations of sensory deprivation in a life-threatening situation." *The American Journal of Psychiatry*, vol. 124, nº 2, pp. 68-73, 1967.

COMISIÓN DE HISTORIA Y ETNOGRAFÍA. "Inventario de yacimientos rupestres de Gran Canaria." *El Museo Canario,* nº XXXV, pp. 199-227, 1974.

CONDE, M. *Introducción a los tratados médicos latinos.* Madrid, 1996.

CONTENAU, G. *La divination chez les Assyriens et les Babylonies.* París, 1940.

COOTON, C.M. *Ethnobotany*. *Principles and applications.* Mindsover Norton, Avon, 1998.

CORTÉZ VÁZQUEZ, M. "Los petroglifos del yacimiento de Zonzamas. Lanzarote." *II Jornadas de Historia de Lanzarote y Fuerteventura.* Tomo II, pp. 329-340, Arrecife, 1990.

COSTAS GOBERNA, F.J., HIDALGO CUÑARRO, J.M. y PEÑA SANTOS, A. "Similitudes y divergencias en el repertorio de motivos de los petroglifos de la isla de La Palma (Canarias) y los grabados rupestres del Noroeste de la Península Ibérica." *I Symposium de manifestaciones rupestres Canarias-Norte de África.* Las Palmas de Gran Canaria, 1995. (en prensa)

COSTAS GOBERNA, F. J., NOVOA ÁLVAREZ, P. y COSTAS FERNÁNDEZ, M. "Hacia una interpretación del arte rupestre de los primitivos actuales: aproximación al arte rupestre en las regiones del río Orinoco (Venezuela)" en COSTAS GOBERNA, F.J. e HIDALGO CUÑARRO, J.M. (Coord.), *Los motivos geométricos en los grabados*

rupestres prehistóricos del continente europeo. Asociación Arqueológica Viguense, vol. 2, pp. 131-152, Vigo, 1996.

COWEN, D.L. y HELFAND, W.H. *Historia de la farmacia*. Barcelona, 1991.

CRAWFORD, D.J. "The opium poppy. A study in ptolemaic agriculture" en FINLEY, M.I. (Dir.), *Problemes de la terre en Gréce ancienne*, p. 223-251, Francia 1973.

CUATRECASAS, J. *Prima flora Colombiana*. Florencia, 1958.

CUENCA SANABRIA, J. "Las manifestaciones rupestres de Gran Canaria." *Manifestaciones rupestres de las Islas Canarias*, pp.133-222, S/C. de Tenerife, 1996.

- "Un nuevo ídolo procedente del yacimiento arqueológico de los Caserones, Aldea de San Nicolás. Gran Canaria." *El Museo Canario*, nº LII, pp. 185-191, 1997.

CUENCA SANABRIA, J. Y RIVERO LÓPEZ, G. " El cerdo, animal-totem de las poblaciones beréberes del Archipiélago Canario." *El Museo Canario*, nº XLVI, pp. 9-19, 1984.

- "La cueva de los Candiles y el Santuario de Risco Chapín." *El Museo Canario*, nº XLIX, pp. 59-99, 1992-1994.

CUMONT, F. *Recherches sur le symbolisme funéraire des romans*. París, 1966.

- "Les mystères de Samothrace et l´année caniculaire." *Revue de l´Histoire des Religions*, vol. 127, pp. 55-60, 1944.

DALL´AGNOLA, M. "Analisi grafico-simbolico di tre pintaderas italiane." *Eres*, nº 1, pp. 19-26, 1992.

DAMANIA, A.B. *et alii*. (Eds.). *The origins of agriculture and crop domestication*. Aleppo, 1998.

DAMS, L. "Preliminary findings at the "organ" sanctuary in the cave of Nerja, Malaga, Spain." *Oxford Journal of Archaeology*, vol. 3, nº 1, pp. 1-14, 1984.

- "Palaeolithic lithophones: descriptions and comparisons." *Oxford Journal of Archaeology*, vol. 4, nº 1, pp. 31-45, 1985.

DARIAS, V. *et alii.* "Contribution to the ethnopharmacological study of the Canary Islands." *Journal of Ethnopharmacology,* nº15, pp.169-193, 1986.

- "New contribution to the ethnopharmacological study of the Canary Islands." *Journal of Ethnopharmacology* nº 25, pp.77-92, 1989.

DARIAS Y PADRÓN, D. *Noticias generales históricas sobre la isla del Hierro.* S. Cristóbal de la Laguna, 1929.

DAUVOIS, M. "Son et musique paleolithiques." *Les Dossiers d´Archeologie*, nº 142, pp. 2-11, 1989.

DAUVOIS, M. y BOUTILLON, X. "Etudes acoustiques au Réseau Clastres: Salle des Peintures et lithophones naturels." *Préhistoire Ariègeoise*, tome XLV, pp. 175-186, 1990.

DAVENPORT, D. y JOCHIM, M. J. "The scene in the Shaft at Lascaux." *Antiquity*, vol. 62, nº 236, pp. 558-562, 1988.

DE ACOSTA, J. *Historia natural y moral de las Indias.* Madrid, 1987.

DE AMICIS, M.E. "Le Maroc." *Le Tour du Monde*, nº 948-950, pp. 145-224, 1879.

DE ARRIBAS Y SÁNCHEZ, C. *A través de las Islas Canarias.* S/C. de Tenerife, 1993.

DE BEAUNE, S.A. "Chamanisme et préhistoire." *L´Homme,* nº 147, pp. 203-219, 1998.

DE BOER, J.Z., HALE, J.R. y CHANTON, J. "New evidence for the geological origins of the ancient Delphic oracle (Greece)." *Geology*, vol. 29, nº 8, pp. 707-710, 2001.

DE BORHEGYI, S.F. "Pre-columbian pottery mushrooms from Mesoamerica." *American Antiquity,* vol. 28, nº 3, pp. 328-338, 1963.

DE FELICE, P. *Venenos sagrados, embriaguez divina.* Madrid, 1975.

DE GENOVILLAC, H. *Tablettes sumêriennes archaïques. Matériaux pour servir a l´histoire de la societé sumérienne*. París, 1909.

DE HEUSCH, L. "Possession et chamanisme" en VV.AA. *Les religions africaines traditionnelles*, pp. 139-170, París, 1965.

DELGADO DELGADO, L. *Contribución al estudio de la flora tóxica de las Islas Canarias*. Tesis doctoral inédita, 1998.

DE LA GARZA, M. *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. México, 1990.

DE LAGUNA, A. *Pedacio Dioscórides Anazerbo, acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos. Traducidos de lengua griega, en vulgar castellana, e ilustrado con claras, y sustanciales anotaciones, y con las figuras de innumerables plantas exquisitas, y raras, por Andrés de Laguna, médico de Julio Tercero, Pontífice Máximo, 1677*. (Facsímil), Valencia, 1996.

DE LA NUEZ CABALLERO, S. "La mujer primitiva en Lanzarote y Fuerteventura. Entre la leyenda y la historia." *VI Jornadas de Estudios sobre Lanzarote y Fuerteventura*, pp. 611-624, Arrecife, 1995.

DE LA ROSA OLIVERA, L. "Las "señales" de los antiguos canarios." *Revista de Historia*, nº 76, pp. 391-398, 1946.

- "El adivino Aguamuje y los reyes de Armas." *El Museo Canario*, nº XXI, pp. 199-233, 1960.

DE LA ROSA OLIVERA, L. y MARRERO RODRÍGUEZ M. *Acuerdos del Cabildo de Tenerife.* vol. V, 1525-1533, La Laguna, 1986.

DE LARREA PALACIN, A. "Algunas costumbres y mitos de los Bujebas de nuestra Guinea continental." *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, vol. VII, nº 28, pp. 35-66, 1954.

DE LAS CASAS, B. *Obras completas*. vol. 8, Madrid, 1992.

DE LAS CASAS PESTANA, P.J. *La isla de San Miguel de La Palma. Su pasado, su presente y su porvenir*. S/C. de Tenerife, 1898.

DE MOULINS, D. *Agricultural changes at Euphrates and steppe site in the mid-8th to the 6th millenium b.C.* BAR International Series, 683, 1997.

DESANGES, J. *Recherches sur l´activité des mediterranées aux cofins de l´Afrique. (VI siecle avant J.C.-IV siecle aprés J.C.).* Ecole française de Rome, 1978.

- "Los protoberéberes" en MOKTAR, G. (Dir.), *Historia general de Africa.* (Unesco), tomo II, pp. 429-447, Madrid, 1983.

DE SMET, P. "Some ethnopharmacological notes on African hallucinogens." *Journal of Ethnopharmacology,* nº 50, pp. 141-146, 1996.

"Traditional pharmacology and medicine in Africa. Ethnopharmacological themes in sub-Saharan art objects and utensils." *Journal of Ethnopharmacology,* nº 63, pp. 1-179, 1998.

DE SMET, P. y HELLMUTH, N. "A multidisciplinary approach to ritual scenes on ancient Maya pottery." *Journal of Ethnopharmacology*, nº 16, pp. 213-262, 1986.

DE SOSA, FR. J. *Topografía de la isla afortunada de Gran Canaria.* Exmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1994.

DEVULDER, M. "Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias." *Revue Africaine*, vol. 95, pp. 63-102, 1951.

DE ZELTNER, FR. “Les touareg du Sud.” *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. XLIV, pp. 351-375, 1914.

DÍAZ TEJERA, A. “Las Canarias en la Antigüedad” en MORALES PADRÓN, F. (Ed.), *Canarias y Américа*, pp. 13-32, Sevilla, 1988.

DICKSON, B. *The dawn of belief. Religion in the Upper Palaeolithic of Southwestern Europe*. University of Arizona Press, 1996.

DIEGO CUSCOY, L. *Paletnología de las Islas Canarias.* Madrid, 1954.

- a) “Los petroglifos del caboco de Belmaco, Mazo, isla de La Palma (Canarias).” *III Congreso Nacional de Arqueología,* pp. 88-98, Zaragoza, 1955.

- b) “Nuevas consideraciones en torno a los petroglifos de Belmaco.” *Revista de Historia*, nº 21, pp. 6-29, 1955.

- “Los grabados rupestres de Tigalate Hondo (Mazo. Isla de La Palma).” *Revista de Historia*, nº 123-124, pp. 243-254, 1958.

- *Los guanches. Vida y cultura del primitivo habitante de Tenerife.* S/C. de Tenerife, 1968.

- *El conjunto ceremonial de Guargacho.* S/C. de Tenerife, 1969.

- “Contribución al estudio de la cerámica de Tenerife.” *XI Congreso Nacional de Arqueología*, pp. 385-394, Zaragoza, 1970.

- *Gánigo. Estudio de la cerámica de Tenerife.* S/C. de Tenerife, 1971.

- “El Roque de Teneguía y sus petroglifos.” *Noticiario Arqueológico Hispánico*, nº 2, pp. 55-143, 1973.

- “La cueva de “los cabezazos” en el Barranco del Agua de Dios (Tegueste, Tenerife). *Noticiario Arqueológico Hispánico*, nº 4, pp. 289-335, 1975.

- *El conjunto ceremonial de Guargacho.* S/C. de Tenerife, 1979.

- “Reflexiones en torno al yacimiento de petroglifos de Don Pedro (Garafía-Isla de La Palma).” *Serta in Honorem Juan Regulo*, vol. IV, pp. 131-145, La Laguna, 1990.

- *El folklore infantil y otros estudios etnográficos*. (Selección de A. Galván Tudela). Museo etnográfico/ Cabildo de Tenerife, 1991.

DÍEZ DE VELASCO, F. *Los caminos de la muerte. Religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua.* Valladolid, 1995.

- “Un problema de delimitación conceptual en la Historia de las Religiones: la mística griega” en PLÁCIDO, D. *et alii*. (Eds.) *Imágenes de la Polis,* pp. 407-422, Madrid, 1997.

- *Lenguajes de la religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua.* Valladolid, 1998.

DOBKIN DE RIOS, M. “Man, culture and hallucinogens: an overview” en RUBIN, V. (Ed.), *Cannabis and culture*, pp. 401-416, The Hague, 1976.

- a) “Una teoría transcultural del uso de los alucinógenos de origen vegetal.” *América Indígena*, vol. XXXVII, nº 2, pp. 291-304, 1977.

- b) “Plant hallucinogens and the Religion of the Mochica-an Ancient Peruvian People.” *Economic Botany*, vol. 31, nº2, pp. 189-203, 1977.

- “Enigma of drug-induced altered states of consciousness among the !Kung bushmen of the Kalahari desert.” *Journal of Ethnopharmacology*, nº 15, pp. 297-304, 1986.

DOBKIN DE RIOS, M. y WINKELMAN, M. “Shamanism and altered states of consciousness: an introducction.” *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 21, nº 1, pp. 1-7, 1989.

DODDS, R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid, 1980.

DOUSSET, J.C. *Histoire des medicaments. Des origines a nos jours.* París, 1985.

DOUTTE, E. *Magie et religion dans l´Afrique du Nord.* (Facsímil). París, [1909] 1984.

DOWSON, T.A. "Dots and dashes: cracking the entoptic code in Bushman rock paintings." *South African archaeological society Goodwin series* nº 6, pp. 84-94, 1989.

- "Rain in Bushman belief, politics and history: the rock-art of rain-making in the south-eastern mountains, southern Africa" en TAÇON, P.S. y CHIPPINDALE, C. (Eds.) *The archaeology of rock-art*, pp. 73-89, United Kingdom, 1998.

DRONFIELD, J. "Ways of seeing, ways of telling: Irish passage tomb art, style and the universality of vision" en LORBLANCHET, M. y BAHN, P. (Eds.), *Rock Art studies: the post-stylistic Era o where do we go from here.* Oxford Monograph, nº 5, pp. 179-193, Great Britain, 1993.

- a) "Subjetive vision and the source of Irish megalithic art." *Antiquity*, vol. 69, nº 264, pp. 539-549, 1995.

- b) "Migraine, light, and hallucinogens: the neurocognitive basis of Irish megalithic art." *Oxford Journal of Archaeology*, vol. 14, nº 3, pp. 261-275, 1995.

- a) "Entering alternatives realities: cognition, art and architecture in Irish passage-tombs." *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 6, nº 1, pp. 37-72, 1996.

- b) "The vision thing: diagnosis of endogenous derivation in abstract arts." *Current Anthropology*, vol. 37, nº 2, pp. 373-391, 1996.

DUCHEMIN, G.J. "A propos des décorations murales des habitatons de Oualata (Mauritanie)." *Bulletin del IFAN*, vol. 12, nº 4, pp. 1095-1110, 1950.

DUKE, J.A. "Utilization of Papaver." *Economic Botany*, vol. 27, nº4, pp. 390-400, 1973.

DU TOIT, B.M. “Dagga: the history and ethnographic setting of cannabis sativa in Southern Africa” en RUBIN, V. (Ed.), *Cannabis and culture*, pp. 81-116, The Hague, 1976.

EANES DA ZURARA, G. *“Crónica del descubrimiento y conquista de Guinea (1448)”*. La Laguna, 1998.

ECSEDEY, I *The people of the pit-graves kurgans in Eastern Hungary*. Budapest, 1979.

EGGEBRECHT, E. “Historia del imperio faraónico” en EGGEBRECHT, A. (Dir.), *El antiguo Egipto*, pp. 41-115, Barcelona, 1984.

EL AFRICANO, L. *Descripción de África y de las cosas notables que en ella se encuentran*. Madrid, 1999.

ELIADE, M. *Tratado de Historia de las religiones*. Madrid, 1981.

- *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, 1993. (A partir de la edición revisada y aumentada de 1968.)

ELIADE, M. y COULIANO, P. *Diccionario de las religiones*. Barcelona, 1992.

ELVIRA, M.A. “Pitias, sibilas y otros videntes.” *Historia 16*, nº166, pp. 73-81, Madrid, 1990.

EMBODEN, W.A. “Cannabis. A polytypic genus.” *Economic Botany*, vol. 28, nº 3, pp. 304-310, 1974.

- “The sacred narcotic lily of the nile: nymphaea caerulea.” *Economic Botany*, vol. 32, nº 4, pp. 395-407, 1978.

- “Transcultural use of narcotic water lilies in ancient egyptian and maya drug ritual.” *Journal of Etnopharmacology*, nº 3, pp. 39-83, 1981.

- "The sacred journey in Dinastic Egypt: Shamanistic trance in the context of the narcotic water lily and the mandrake." *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 21, pp. 61-75, 1989.

- "Ritual use of *Cannabis sativa L.*: A historical-ethnographic survey" en FURST, P. (Ed.), *Flesh of the gods*, pp. 214-236, USA, 2º edición, 1990.

- "Art and artifact as ethnobotanical tools in the ancient near east with emphasis on psychoactive plants"en SCHULTES, R. E. y VON REIS, S. (Eds.), *Ethnobotany. Evolution of a discipline*, pp. 93-107, Hong Kong 1995.

EMIL LÜRING, H.L. *Die über die medicinischen Kenntnisse der alten Ägypter berichtenden Papyri verglichen mit den medicinischen Schriften griechischer und römischer Autoren.* Leipzig, 1888.

ERIKA BOURGUIGNON, Ph. D. "Trance and shamanism: what´s in a name? *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 21, nº 1, pp. 9-15, 1989.

ESCOBIO GARCÍA, V. "Algunos nombres populares de setas canarias." *Cantarela*. Boletín de la Sociedad Micológica de Gran Canaria, n º 3, p. 4, 1999.

ESCOHOTADO, A. *El libro de los venenos*, Madrid, 1990.

- *Historia general de las drogas.* Madrid, 1998.

ESPINOSA, FR. A. *Historia de Nuestra Señora de Candelaria.* S/C. de Tenerife, 1980.

ESTRADA, A. *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos.* México, 1984.

EVANS, A. *The Palace of Mynos at Knossos*. Londres, 1930.

EVANS, W.C. *Farmacognosia*. México, 1991.

FADIMAN, J. "Psychedelic properties of Genista canariensis" en TART, C. (Ed.), *Altered states of consciousness*, pp. 432-434, USA, 3º edición, 1990.

FAGNOLA, F. “Un nuovo approccio di ricerca sul rapporto tra la pittura Sahariana del periodo delle teste rotonde e sostanze allucinogene.” *News 95-International Rock Art Congress: North, East, West, South, 1995* IRAC, 30 august-6 september 1995: proceedings. IFRAO. Italia, 1999.

FAJARDO SPÍNOLA, F. “La hechicería morisca de Lanzarote y Fuerteventura.” *IV jornadas de estudios sobre Lanzarote y Fuerteventura,* pp. 269-291, Arrecife de Lanzarote, 1995.

FERICGLA, J.Mª. a) *Los Jíbaros, cazadores de sueños.* Barcelona, 1994.

- b) *El hongo y la génesis de las culturas*. Barcelona, 1994.

- c) “¿Alucinógenos o adaptógenos inespecíficos?” en FERICGLA J.Mª. (Ed.), *Plantas, chamanismo y estados de consciencia,* pp. 231-252, Barcelona, 1994.

- a) “Principales aspectos cognitivos del chamanismo” en POVEDA, J.Mª. (Dir.), *Chamanismo. El arte natural de curar*, pp.87-96, Madrid, 2º edición, 1997.

- b) *Al trasluz de la ayahuasca*. Barcelona, 1997.

“La relación entre la música y el trance extático.” *Música Oral del Sur,* nº 3, Actas del 1º Coloquio “Antropología y música. Diálogos 1”, pp. 165-179, 1998.

- (Ed.) *Los enteógenos y la ciencia*. Barcelona, 1999.

- *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a internet.* Barcelona, 2000.

FERNÁNDEZ, J.W. “Tabernanthe iboga: Narcotic ecstasis and the work of the ancestors” en FURST, P. (Ed.), *Flesh of the gods*, pp. 237-260, USA, 2º edición, 1990.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J.M. “De las idolatrías de los antiguos guanches (arqueología del culto en la isla de Tenerife).” *Anuario de Estudios Atlánticos,* nº 42, pp. 97-128, 1996.

FERNÁNDEZ, V. *“Manuscrito (1506-1507).”* La Laguna, 1998.

FISHER, R. “Cartography of inner space” en SIEGEL, R.K. y WEST, L.J. (Eds.), *Hallucinations. Behavior experience and theory*, pp. 197-239, Canada, 1975.

FLACELIÈRE, R. *Adivinos y oráculos griegos.* Buenos Aires, 2º edición, 1993.

FLINDERS PETRIE, W.H. *Kahun, Gurob and Hawara.* Londres, 1890.

FONT QUER, P. “Sobre algunas plantas canarias iberomauritanicas.” *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 3, pp. 47- 58, 1957.

- “Los pueblos atlánticos y los hongos.” *Anuario de Estudios Atlánticos,* nº 6, pp. 211-217, 1960.

- *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*. Barcelona, 15º edición, 1995.

FOREAU, F. *Essai de catalogue des noms arabes et berbères de quelques plantes, arbustes et arbres algeriens et sahariens ou introduits et cultivés en Algerie.* París, 1896.

FOUCART, P. *Les mystères d´Eleusis*. París, 1914.

FRAZER, J.G. *La rama dorada.* Madrid, 14º edición, 1993.

FROST, H. *et alii.* “Lilybaeum (Marsala). The Punic ship. Final Excavation report.” *Notizie degli Scavi di Antichita,* vol. 30, Supplemento 1981.

FRUTUOSO, G. *Las Islas Canarias (de saudades da Terra)* La Laguna, 1964.

FURST, P. “Hallucinogens in precolumbian art” en KING, M.E. y TRAYLOR Jr. I.R. (Eds.), *Art and enviroment in native America*, pp. 55-101, Texas, 1974.

-“The art of being Huichol” en BERRIN, K. (Ed.), *Art of the Huichols indians*, pp. 18-34, Nueva York, 1978.

- “To find our life: peyote among the Huichol Indians of Mexico” en FURST, P.(Ed.), *Flesh of the gods*, pp. 136-184, USA, 2º edición, 1990.

- *Alucinógenos y cultura*. México, 2º edición, 1994.

FURST, P. *et alii. Enciclopedia de las drogas psicoactivas.* México, 1995.

GABRA, S. "Papaver Species and Opium through the Ages." *Bulletin de l´ Institut d´Egipte*, nº 27, tomo I, pp. 39-56, 1954-55.

GALAN PONCE, R. "Origen, naturaleza y posible formación endógena de los alucinógenos." *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, vol. XIII, nº 51, pp.347-355, 1969.

GAMAL EL-DIN FAHMY, A. "Evaluation of the weed flora of Egypt from Predynastic to Graeco-Roman times." *Vegetation History and Archaeobotany*, nº 6, pp. 241-247, 1997.

GAMBLE, C. "Comment on "Grave shortcomings: the evidence for Neanderthal burial by R. Gargett." *Current Anthropology*, nº 30, pp. 181-182, 1989.

GARCÍA, D. "La droga como elemento cultural." *Historia 16*, nº 133, pp 75-85, 1987.

GARCÍA-ORMAECHEA, C. *India inmortal*. Col. Historias del viejo mundo, nº 18, Madrid, 1994.

GARCÍA MORALES, Mª. *El bosque de laurisilva en la economía guanche.* Exmo. Cabildo Insular de Tenerife, 1989.

GARCÍA VENERO, M. *Canarias (Biografía de la región atlántica).* Madrid, 1962.

GARGETT, R. "Grave shortcomings: the evidence for Neanderthal burial." *Current Anthropology*, nº 30, pp. 157-190, 1989.

GARÍ LACRUZ, A. "La brujería y los estados alterados de consciencia." *II Congreso Internacional para el estudio de los estados modificados de la consciencia*, pp. 14-21, Barcelona, 1996.

GARRIDO PENA, R. y MUÑOZ LÓPEZ-ASTILLEROS, K. "La escarapela (Borox, Toledo): Aportación al estudio de las cerámicas campaniformes con decoración

"simbólica en la meseta." *XXIV Congreso Nacional de Arqueología*, vol. 2, pp. 175-187, Murcia, 1999.

- "Visiones sagradas para los líderes. Cerámicas campaniformes con decoración simbólica en la Península Ibérica." *Complutum*, nº 11, pp. 285-300, 2000.

GARY BRAVO, M.D. y CHARLES GROB, M.D. "Shamans, sacraments and psychiatrists." *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 21, nº 1, pp. 123-128, 1989.

GAST, M. *Alimentation des populations de l´Ahaggar*. París, 1968.

GEORGIADES, N. "Contribution à l´étude de l´opium egyptien." *Bulletin de l´Institut d´Egypte*, vol. XI, pp. 361-400, 1918.

GERLACH, G.H. "Datura inoxia. A potential commercial source of scopolamine." *Economic Botany*, vol. 2, nº 4, pp. 436-454, 1948.

GERMER, R. *Flora des pharaonischen Ägypten.* Deutsches Ärchäologisches Institut Abteilung Kairo. Sonderschrift 14, 1985.

- *Katalog der Altägyptischen Pflanzenreste der Berliner Museen*. Ägyptologische Abhandlugen 47, 1988.

GESELL, G. C. *Town, palace and house cult in Mynoan Crete. Studies in Mediterranean Archaeology*, vol. LXVII, 1985.

GETAHUN, A y KRIKORIAN, A.D. "Chat: Coffe´s rival fom Harar, Ethiopia. I. Botany, cultivation and use." *Economic Botany*, vol 27, nº 4, pp. 353-377, 1973.

GIEDION, S. *El presente eterno: los comienzos del arte.* Madrid, 1981.

GIMBUTAS, M. *Diosas y dioses de la vieja Europa, 7000-3500 a.C.* Madrid, 1991.

GIMÉNEZ ROMERA, W. *Crónica de las Islas Canarias.* Madrid, 1868.

GITHENS, T.S. *Drug plants of Africa.* Philadelphia, 1949.

GLAS, G. *Descripción de las Islas Canarias (1764)*. S/C. de Tenerife, 1982.

GODWIN, H. "The ancient cultivation of hemp." *Antiquity*, vol. XLI, nº 161, pp. 42-49 y 162, 137-138, 1967.

GOLA, G., NEGRI, G. y CAPPELLETTI, C. *Tratado de botánica*. Barcelona, 2º edición, 1965.

GOLAN, A. *Myth and symbol. Symbolism in Prehistoric religion.* Jerusalem, 1991.

GONGORA Y MARTÍNEZ, M. *Antigüedades prehistóricas de Andalucía.* (Facsímil). Estudio preliminar por M. Pastor Muñoz y J.A. Pachón Romero. Universidad de Granada, 1991.

GONZÁLEZ ANTÓN, R. *Tipología de la cerámica prehispánica de la isla de Gran Canaria.* Sta. Cruz de Tenerife, 1973.

- *Las cerámicas aborígenes canarias.* Las Palmas de Gran Canaria, 1980.

- *La alfarería popular en Canarias.* (con la colaboración de M. Lorenzo Perera). S/C. de Tenerife, 1987.

GONZÁLEZ ANTÓN, R. y TEJERA GASPAR, A. *Los aborígenes canarios. Gran Canaria y Tenerife.* La Laguna, 1981.

GONZÁLEZ CRAVIOTO, E. "Los orígenes del pueblo beréber. La Antigüedad clásica" en RAHA AHMED, R. (Ed.), *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente*, pp. 19-39, Granada, 1983.

- "Sobre la ubicación de las Islas de los Afortunados en la Antigüedad clásica." *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 35, pp. 17-43, 1989.

GONZÁLEZ DE PABLO, A. y MARTÍNEZ PÉREZ, J. "Las drogas como elemento religioso y terapéutico en la antigua Grecia. " *Jano*, vol. 36, nº 848, pp. 66-73, 1989.

- "Las drogas en los mundos cristiano y árabe medievales." *Jano*, vol. 36, nº 848, pp. 84-91, 1989.

- “Plantas sagradas del Nuevo Mundo. Alucinógenos y misticismo entre los amerindios.” *Jano*, vol. 36, nº 852, pp. 58-65, 1989.

GONZÁLEZ ORTEGA, M. “Hallazgos sobre la utilización litofónica de rocas naturales en Fuerteventura.” *El Museo Canario,* nº XLIX, pp. 225-237, 1992-1994.

GONZÁLEZ URQUIJO, J.E. *et alii.* “El aprovechamiento de recursos vegetales en los niveles Neolíticos del yacimiento de los Muerciélagos (Zuheros, Córdoba). Estudio arqueobotánico y de la función del utillaje.” *Complutum*, nº 11, pp. 171-189, 2000.

GONZÁLEZ WAGNER, C. “Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo Antiguo.” *Gerión* nº 2, pp.31-59, 1984.

- El rol de la licantropía en el contexto de la hechicería clásica.” *Anejos de Gerión* II, pp. 83-97, 1989.

- “Metodología de la aculturación. Consideraciones sobre las formas del contacto cultural y sus consecuencias” en MANGAS, J. y ALVAR, J. (Eds.), *Homenaje a J.Mª Blázquez*, vol. I, pp. 445-464, Madrid, 1993.

- a) “En torno a algunos aspectos poco destacados de los misterios isíacos” en RUBIO, R. (Ed.), *Isis. Nuevas perspectivas*, pp. 13-34, Madrid, 1996.

- b) *El Próximo Oriente Antiguo*. Madrid, 1996.

GOODMAN, F.D. *Ectasy, ritual and alternate reality*. Indiana University Press, 1988.

GOODMAN, S.M. y HOBBS, J.J. “The ethnobotany of the egyptian Eastern desert: a comparison of common plant usage between two culturally distinct bedouin groups.” *Journal of Ethnopharmacology*, nº 23, pp. 73-89, 1988.

GORDON WASSON, R. En busca del hongo mágico.” *Life* (Edic. española.), pp. 38-50, 1957.

- *Soma. Divine mushroom of inmortality.* Italy, 1968.

- "Soma of the Aryans: an ancient hallucinogen?" *Bulletin on Narcotics*, vol. XXII, nº 3, pp. 25-30, 1970.

- "The Soma of Rig Veda: what was it?." *Journal of the American Oriental Society*, vol. 91, nº 2, pp. 169-187, 1971.

- "The role of "flowers" in Nahuatl culture: a suggested interpretation." *Journal of Psychedelic Drugs*, vol. 6, nº 3, pp. 351-360, 1974.

- "Traditional use in North America of *Amanita muscaria* for divinatory purposes." *Journal of Psychedelic Drugs*, vol. 11, nº 2, pp. 25-28, 1979.

- "Fly agaric and man" en EFRON, D., HOLMSTEDT, B. y KLINE, N.S. (Eds.), *Ethnopharmacologic search for psychoactive drugs*, pp. 405-414, Nueva York, 1979.

- *El hongo maravilloso Teonanácatl*. México, 2º edición, 1993.

GORDON WASSON, R. *et alii*. *La búsqueda de Perséfone*. México, 1992.

GORDON WASSON, R., HOFMANN, A. y RUCK, C. A. P. *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los Misterios*. Madrid, 3º edición, 1994.

GRAU-BASSAS Y MAS, V. *Viajes de exploración a diversos sitios y localidades de la Gran Canaria*. Las Palmas de Gran Canaria, 1980.

GRAVES, R. *Los dos nacimientos de Dionisio*. Barcelona, 1984.

GSELL, S. *Histoire ancienne de l´Afrique du Nord*. Tomo I, París, 1914.

GUZMÁN, G., ALLEN, J.W. y GARTZ, J. "A worldwide geographical distribution of the neurotropic fungi. An analysis and discussion." *Annali del Museo Civico di Rovereto. Sezione, Archeologia, Storia, Science Naturali*, vol. 14, pp. 189-280, 2000.

HALIFAX, J. *et alii*. *El viaje del chamán*. Barcelona, 1989.

HALSTEAD, P. "The North-South divide: regional paths to complexity in Prehistoric Greece" en MATHERS, C. y STODDART, S. (Eds.), *Development and decline in the Mediterranean Bronze Age*, pp. 195-219, Great Britain, 1994.

HANSEN, A. y SUNDING, P. *Flora of Macaronesia. Checklist of vascular plants.* 4. Revised edition. *Sommerfeltia* 17: 1-295, Oslo, 1993.

HARLER, L. "La révolution Jean Clottes." *Notre Histoire*, nº179, pp. 30-37, 2000.

HARNER, M. "Temas comunes en las experiencias con yagé de los indios de Sudamérica" en HARNER, M. (Ed.), *Chamanismo y alucinógenos*, pp. 165-186, Madrid 1976.

- "El rol de las plantas alucinógenas en la brujería europea" en HARNER, M. (Ed.), *Chamanismo y alucinógenos,* pp. 138-160, Madrid, 1976.

- *La senda del chamán.* Madrid, 1987.

HARRIS, M. *Introducción a la antropología general.* Madrid, 6º edición, 1998.

HASAN, K. A. "Social aspects of the use of cannabis in India" en RUBIN, V. (Ed.), *Cannabis and culture*, pp. 235-246, The Hague, 1976.

HAWKES, J. *El origen de los dioses.* Italia, 1968.

HEDGES, K. "The shamanic origins of rock art" en VAN TILBURG, J.(Ed.), *Ancient images on stone*, pp. 46-59, USA, 1983.

-"Origenes chamaniques de l´art rupestre dans l´ouest americain." *L´Anthropologie*, vol. 97, nº 4, pp. 675-691, 1993.

HEIM, R. y GORDON WASSON, R. "Les putka des Santals, champignons doués d´une âme." *Cahiers du Pacifique*, vol.14, pp. 59-85, 1970.

HEINZE, R.I. "More on mental imagery and shamanism." *Current Anthropology*, vol. 27, nº 2, p.154, 1986.

HELL, B. *Possesion & chamanisme. Les maîtres du desordes.* París, 1999.

HERNÁNDEZ, F. *Antigüedades de la Nueva España*. Madrid, 1986.

HERNÁNDEZ BENÍTEZ, P. "Vindicación de nuestras pintaderas." *El Museo Canario,* nº 10, pp. 15-28, 1944.

- "Inscripciones y grabados rupestres del Barranco de Balos (Gran Canaria)." *El Museo Canario,* nº 15, pp. 3-14, 1945.

- "Culturas del Noroeste." *III Congreso Nacional de Arqueología,* pp. 94-104, Zaragoza, 1955.

HERNÁNDEZ BAUTISTA, R. "Aproximación al estudio de las relaciones culturales protohistóricas entre Canarias y el Norte de África." *Aguayro,* nº 157, pp. 19-25 y nº 158, pp. 20-26, 1985.

-"Los grabados rupestres de Fuerteventura." *Grabados rupestres de Canarias,* pp. 91-97, S/C. de Tenerife, 1990.

HERNÁNDEZ PÉREZ, Mª. *Visnea Mocanera L: fil. Aportaciones a su estudio químico y farmacológico*. Tesis doctoral inédita. La Laguna, 1992.

HERNÁNDEZ PÉREZ, M.S. "Grabados rupestres de Santo Domingo (Garafía, La Palma)." *Revista de Historia,* nº 165-168, pp. 90-106, 1970.

- "Contribución a la carta arqueológica de La Palma." *Anuario de Estudios Atlánticos,* nº 18, pp. 537-641, 1972.

-"Consideraciones en torno a algunos antropomorfos de los petroglifos canarios" *XII Congreso Nacional de Arqueología*, pp. 271-280, Zaragoza, 1973.

- "Las representaciones antropomorfas en los grabados rupestres del Archipiélago Canario." *Tabona,* nº 3, pp. 141-162, 1975-1976.

- a) *La Palma prehispánica.* Las Palmas de Gran Canaria, 1977.

- b) “Pinturas y grabados rupestres en el Archipiélago Canario” en *Historia General de las Islas Canarias* de Millares Torres, A. pp. 325-330, Las Palmas de Gran Canaria, 1977.

- a) *Grabados rupestres del Archipiélago Canario.* Las Palmas de Gran Canaria, 1981.

- b) “Algunas consideraciones sobre la cronología del arte rupestre canario.” *Altamira Symposium: actas del symposium Internacional sobre Arte Prehistórico celebrado en conmemoración del primer centenario del descubrimiento de las pinturas de Altamira (1879-1979)*, pp. 495-504, Madrid, 1981.

- a) “Las representaciones zoomorfas en el arte rupestre del Archipiélago Canario.” *El Museo Canario,* nº XLII, pp. 47-57, 1982.

- b) “Consideraciones sobre el conjunto arqueológico de El Julan (El Hierro. Islas Canarias).” *Instituto de Estudios Canarios, 50 aniversario (1932-1982)*, pp. 187-223, S/C. de Tenerife, 1982.

- “Las manifestaciones rupestres del Archipiélago Canario.” *Manifestaciones rupestres de las Islas Canarias*, pp. 25-48, S/C. de Tenerife, 1996.

- “El arte rupestre de La Palma prehispánica. A propósito de algunos documentos en la Real Academia de la Historia y del yacimiento de Los Guanches.” *Homenaje a Celso Martín de Guzmán (1946-1994),* pp. 179-188, Las Palmas de Gran Canaria, 1997.

- *La cueva de Belmaco, Mazo-Isla de La Palma*. Estudios prehispánicos, nº 7. Dirección General de Patrimonio Histórico. Las Palmas de Gran Canaria, 1999.

HERNÁNDEZ PÉREZ, M.S. y MARTÍN SOCAS, D. "Nueva aportación a la Prehistoria de Fuerteventura. Los grabados rupestres de la montaña de Tindaya." *Revista de Historia*, vol. XXXVII, nº 172, pp. 13-39, 1980.

HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, N. *Las cuevas pintadas por los antiguos canarios.* Estudios prehispánicos, nº 9. Dirección General de Patrimonio Histórico. Las Palmas de Gran Canaria, 1999.

HERRERA PIQUÉ, A. "Las Islas Canarias en la Antigüedad." *Revista Aguayro*, nº 167, pp. 19-26, 1986.

- *Tesoros del Museo Canario*. Madrid, 1990.

HERRERO ANTÓN, P. "Hallazgos arqueológicos en el santuario de Cuatro Puertas." *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 27, pp. 693-700, 1981.

HERSAK, D. *Songye masks and figure sculpture.* Great Britain, 1986.

HEYWOOD, V.H. *Las plantas con flores.* Barcelona, 1985.

HOBMEIER, U. y PARSCHE, F. "Drugs in Egyptian and Peruvian mummies." *Homo. Journal of Comparative Human Biology*, vol. 45, p. 59, 1994.

HOCKING, G.M. "Henbane-Healing herb of Hercules and of Apollo." *Economic Botany*, vol. 1, nº 3, pp. 306-316, 1947.

HOFMANN, A. "Teonanácatl and Ololiuqui, two ancient magic drugs of Mexico." *Bulletin on Narcotics*, vol. XXIII, nº 1, pp. 3-14, 1971.

HOFFMANN, J.P. "The historical shift in the perception of opiates: from medicine to social menace." *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 22, nº 1, pp. 53-62, 1990.

HOLMSTEDT, B y LINDGREN, J.L. "Alkaloid analyses of botanical material more than a thousand years old" en Wassén, H., *A medicine man´s implements and plants in a Tiahuanacoid tomb in higland Bolivia*, pp. 139-144, Göteborg, 1972.

- "Chemical constituents and pharmacology of South American snuffs" en EFRON, D., HOLMSTEDT, B. y KLINE, N.S. (Eds.), *Ethnopharmacologic search for psychoactive drugs*, pp. 339-373, Nueva York, 1979.

HOOTON, E.A. *The ancient inhabitants of the Canary Islands.* Harvard African Studies, nº VII, Nueva York, 1970.

HOPF, Mª. "South and Southwest Europe" en VAN ZEIST, W., WASYLIKOWA, K. y BEHRE, K. (Eds.), *Progress in Old World palaeoethnobotany*, pp. 241-277, Netherlands, 1991.

HOPPÁL, M. ¿Qué es el chamanismo siberiano?" en POVEDA, J.Mª. (Dir.), *Chamanismo. El arte natural de curar*, pp. 411-429, Madrid, 2º edición, 1997.

HOROWITZ, M.J. "The imagery of visual hallucinations." *Journal of Nervous and Mental Disease*, vol. 138, nº 6, pp. 513-523, 1964.

- "Hallucinations: an information-processing approach" en SIEGEL, R.K. y WEST, L.J. (Eds.), *Hallucinations. Behavior experience and theory*, pp. 163-195, Canada, 1975.

HROMNIK, C.A. "A testament to the shamanistic hallucinatory trance theory of the Southern African rock art."·*Rock Art Research*, vol. 8, nº 2, pp. 99-108, 1991.

HUERTAS Y GARCÍA -ALEJO, R. "Búsqueda de paraísos y evasión de realidades: la droga en el siglo XIX." *Historia 16*, nº 133, pp 65-74, 1987.

HUFFMAN, T.N. "The trance hypothesis and the rock art of Zimbabwe." *South African Archaeological Society Goodwin Series,* nº 4, pp. 49-53, 1983.

IBN AZZUZ HAKIM, M. “Leyendas y tradiciones de los Gumara.” *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, vol. XIV, nº 53, pp. 41-84, 1960.

INGALS, D.H. “Remarks on Mr. Wasson´s Soma.” *Journal of the American Oriental Society*, vol. 21, nº 2, pp. 188-191, 1971.

INGLIS, B. *El juego prohibido.* Gerona, 1994.

IZQUIERDO PERAILE, Mª.I. “Granadas y adormideras en la Cultura Ibérica y el contexto del Mediterráneo Antiguo.” *Pyrenae,* nº 28, pp. 65-98, 1997.

JIMÉNEZ-CAUMEL, R.R. “Música y activación cerebral” en POVEDA, J.Mª. (Dir.), *Chamanismo. El arte natural de curar*, pp.130-133, Madrid, 2º edición, 1997.

JIMÉNEZ GÓMEZ, Mª.C. *El ornamento personal entre los aborígenes canarios.* Las Palmas de Gran Canaria, 1980.

- *Prehistoria del Hierro.* S/C. de Tenerife, 1985.

- “Magia y ritual en la prehistoria del Hierro (Islas Canarias)”. *Zephyrus*, nº XLIII, pp. 193-197, 1990.

- “Magia y ritual en la prehistoria del Hierro.” *Tabona,* nº VII, pp. 159-178, 1991.

- *El Hierro y los bimbaches.* S/C. de Tenerife, 1993.

- a) “Las manifestaciones rupestres del Hierro.” *Manifestaciones rupestres de las Islas Canarias*, pp. 361-392. S/C de Tenerife, 1996.

- b) “La estación de grabados de La Caleta, isla del Hierro. Canarias.” *Tabona,* nº IX, pp. 99-124, 1996.

JIMÉNEZ GÓMEZ, Mª. C. y DEL ARCO AGUILAR, M.C. “Estudio de los ídolos y pintaderas de la Aldea de San Nicolás, Gran Canaria.” *Tabona,* nº V, pp. 47-92, 1984.

JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J.J. a) *Los Canarios. Etnohistoria y Arqueología.* La Laguna, 1990.

- b) "Elementos astrales en la arqueología prehistórica de las Islas Canarias." *Investigaciones Arqueológicas en Canarias*, nº 2, pp. 93-112, 1990.

- "Rock art manifestations and insular ambient in the archaeology of Tenerife (Canary Islands): the revitalization mythes." *Memorie della Societá Italiana di Scienzi Naturali et del Museo Civico di Storia Naturale di Milano,* vol. XXVI, nº 2, pp. 297-302, 1993.

- a) "Manifestaciones rupestres del Sureste de Tenerife." *Investigaciones Arqueológicas en Canarias,* nº 3, pp. 115-152, 1994.

- b) "Bases para el estudio científico del arte rupestre en Tenerife*." Anuario de Estudios Atlánticos,* nº 40, pp. 89-117, 1994.

- "Las manifestaciones rupestres de Tenerife." *Manifestaciones rupestres de las Islas Canarias*. pp. 223-252, S/C. de Tenerife, 1996.

- "El arte prehispánico: el arte rupestre." *Gran enciclopedia del Arte en Canarias*, pp. 49-74, S/C. de Tenerife, 1998.

- a) "Archaeological rock art stations from Tenerife (Canary islands)" *News 95- International Rock Art Congress : North, East, West, South, 1995* IRAC, 30 august-6 september 1995: proceedings. IFRAO. Italia, 1999.

- b) *Gran Canaria prehistórica. Un modelo desde la arqueología antropológica.* S/C. de Tenerife, 1999.

JIMÉNEZ SÁNCHEZ, S. "Nuevos ídolos de los canarios prehispánicos." *El Museo Canario*, nº 13, pp. 25-40, 1945.

- a) *Excavaciones arqueológicas en Gran Canaria, del plan de 1942, 1943 y 1944.* Informes y memorias nº 11, Madrid, 1946.

b) "Cerámica neolítica de las islas de Fuerteventura y Lanzarote." *El Museo Canario*, nº 20, pp. 47-77, 1946.

- "Yacimientos arqueológicos grancanarios descubiertos y estudiados en 1951." *Faycan*, nº 2, pp. 14-23, 1952.

- "Mitos y leyendas: prácticas brujeras, maleficios, santiguados y curanderismo popular en Canarias." *Faycan*, nº 5, pp. 1-37, 1955.

- "Cerámica grancanaria prehispánica de factura neolítica." *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 4 pp. 193-244, 1958.

- "Nuevas aportaciones al mejor conocimiento de las inscripciones y de los grabados rupestres del barranco de Balos, en la isla de Gran Canaria." *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 8, pp. 87-126, 1962.

- "Pinturas rupestres antropomorfas en la isla de Gran Canaria." *V Congreso Panafricano de Prehistoria y de Estudios del Cuaternario*, tomo II, pp. 147-152, 1966.

- "Exponentes megalíticos cultuales de los canarios aborígenes." *V Congreso Panafricano de Prehistoria y de Estudios del Cuaternario*, tomo II, pp. 153-164, 1966.

- "Nuevos pictogramas y grabados parietales del arte rupestre canario: cueva del péndulo." *Revista de Historia*, nº 165-168, pp. 78-84, 1970.

JOLYON WEST, L. "A clinical and theorical overview of hallucinatory phenomena" en SIEGEL, R.K. y WEST, L.J. (Eds.), *Hallucinations. Behavior experience and theory*, pp. 287-311, Canada, 1975.

JORDÁN MONTÉS, J.F. “Acéfalos, andróginos y chamanes. Sugerencias antropológicas en el arte rupestre levantino (Sureste de la Península Ibérica).” *Anales de Prehistoria y Arqueología*, vol. 11-12, pp. 59-77, 1995-1996.

- “Diosas de la montaña, espíritus tutelares, seres con máscaras vegetales y chamanes sobre árboles en el arte rupestre levantino español (Sureste de la Península Ibérica.).” *Zephyrus*, nº 51, pp. 111-136, 1998.

- “Hierogamias y demiurgos. Interpretación antropológica en la estación rupetre del Cerro Barbatón (Letur, Albacete).” *XXIV Congreso Nacional de Arqueología, (Cartagena, 1997)*, vol. I, pp. 251-260, Murcia, 1999.

- “Escenas y figuras de carácter chamánico en el Arte Rupestre de la Península Ibérica.” *Boletín de Arte Rupestre de Aragón*, nº 3, pp. 81-118, 2000.

JORDÁN MONTÉS, J.F. y MOLINA GÓMEZ, J.A. “Parejas primordiales, gemelos sin articulaciones y árboles sagrados en el arte rupestre del Levate español –Sureste de la Península Ibérica-.” *Anales de Prehistoria y Arqueología,* vol. 13-14, pp. 47-63, 1997-1998.

JORGE BLANCO, M.S. “Restos vegetales de un túmulo arqueológico de la necrópolis de Arteara, Gran Canaria.” *Botánica Macaronésica*, nº 18, pp. 47-58, 1989.

JORGE GODOY, S. “Los cartagineses y la problemática del poblamiento de canarias.” *Tabona*, nº VIII, tomo I, pp. 229-236, 1992-1993.

- *Las navegaciones por la costa atlántica africana y las Islas Canarias en la Antigüedad*. Estudios prehispánicos, nº 4. Dirección General de Patrimonio Histórico. Las Palmas de Gran Canaria, 1996.

JUAN-TRESSERRAS, J. “La arqueología de las drogas en la Península Ibérica. Una síntesis de las recientes investigaciones arqueobotánicas.” *Complutum*, nº 11, pp. 261-274, 2000.

JUAN-TRESSERRAS, J. y VILLALBA, M.J. “Consumo de la adormidera (*Papaver somniferum* L.) en el Neolítico Peninsular: el enterramiento M28 del complejo minero de Can Tintorer.” *Saguntum*, Extra nº 2, pp. 397-404, 1999.

JUNG, C.G. y KERENYI, K. *Essays on a science of mythology*. Nueva York, 1963.

JUNQUERA, C. *El chamanismo en el Amazonas.* Barcelona, 1983.

- “Importancia de las imágenes y de los gráficos visionarios en el chamanismo amazónico de los indios harakmbet.” *II Congreso Internacional para el estudio de los estados modificados de la consciencia*, pp. 27-35, Barcelona, 1996.

KAPLAN, R.W. “The sacred mushroom in Scandinavia.” *Man*, nº 10, pp. 72-79, 1975.

KARAGEORGHIS, V. “A twelfth-century BC opium pipe from Kition.” *Antiquity*, vol. 50, nº 198, pp. 125-129, 1976.

KARAGEORGHIS, V. y DEMAS, M. *Excavations at Kition.* Tomo V, The pre-phoenician levels, areas I y II, Chipre, 1985.

KASAMATSU, A. y HIRAI, T. “An electroencephalographic study on the Zen meditation (Zazen)” en TART, C. (Ed.), *Altered states of consciousness*, pp. 432-434, pp. 581-995, USA, 3º edición, 1990.

KEEWAYDINOQUAY. “The legend of Miskwedo.” *Journal of Psychedelic Drugs*, vol. 11, nº 1-2, pp. 29-31, 1979.

KELLOG, R., KNOLL, M. y KUGLER, J. “Form-similarity between phosphenes of adults and pre-school children´s scribblings.” *Nature*, vol. 208, nº 5015, pp. 1129-1130, 1965.

KEIFENHEIM, B. “Zur bedeutung drogen-induzierter wahrnehmungs-veränderungen bei den Kashinawa-indianern Ost-Perus.” *Anthropos*, nº 94, pp. 501-514, 1999.

KEIMER, L. *Die Gartenpflazen im alten Ägypten.* Band. II, Deutsches Archäologisches Institut Abteilung Kairo, 1984.

KENNEDY, J.G. *The flowers of paradise.* Netherlands, 1987.

KENNEDY, J.M. “What can we learn about pictures from the blind?” *American Scientist*, vol. 71, nº 1, pp. 19-26, 1983.

KERENYI, K. *Eleusis. Archetypal image of mother and daughter*. Londres, 1967.

- *Dionisios.* Barcelona, 1998.

KHALDOUN, I. *Histoire des berberes et des dynasties musulmanes de l´Afrique septentrionalle.* Alger, 1852, 1854 y 1856.

KIRCHNER, H. “Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus.” *Anthropos* nº 47, pp. 244-286, 1952.

KLÜVER, H. “Mescal visions and eidetic vision.” *The American Journal of Psychology,* vol. 37, nº 4, pp. 502-515, 1926.

- “Mechanisms of hallucinations” en McNEMAR, Q. y MERRILL, M.A. (Eds.), *Studies in personality*, pp. 175-207, Nueva York, 1942.

- “Brain mechanism and behavior with special reference to the Rhinencephalon.” *The Journal Lancet*, vol. 72, nº 12, pp. 567-577, 1952.

KNAPP, A.B. “Spice, drugs, grain and grog: organic goods in Bronze Age East Mediterranean trade” en GALE N.H. (Ed.), *Bronze Age trade in Mediterranean*, pp. 21-68, Jonsered, 1991.

KNOLL, M. y KUGLER, J. “Subjetive light pattern spectroscopy in the encephalographic frequency range.” *Nature*, vol. 184, nº 4701, pp. 1823-1824, 1959.

KNÖZER, K. “Deutschland nördlich der Donau” en VAN ZEIST, W., WASYLIKOWA, K. y BEHRE, K. (Eds.), *Progress in Old World palaeoethnobotany*, pp. 189-206, Netherlands, 1991.

KOLLER, P. A. *Los bereberes marroquíes.* Tetuán, 1952.

KOUTOUZIS, M. (Coord.) *Atlas mondial des drogues.* París, 1996.

KRIKORIAN, A.D. “Were the opium poppy and opium known in the Ancient Near East?.” *Journal of the History of Biology*, vol. 8, nº 1, pp. 95-114, 1975.

- “Kat and its use: an historical perspective.” *Journal of Ethnopharmacology*, nº 12, pp. 115-178, 1984.

KRITIKOS, P.G. “Der Mohn das Opium und ihr Gebrauch im Spätminoicum III. Bemerkungen zu dem gefundenen Idol der minoischen Gottheit des Mohns.” *Praktika tes Akademias Athenon*, nº 35, pp. 54-73, 1960.

KRITICOS, P.G. y PAPADAKI, S.P. “Μηκωνοθ και οπιου ιθτορια και εξαπλωθιθ εν τη, περιοχη, τηθ Ανατολικηθ Μεθογειου κατα την Αρχαιοτητα.” *Archaiologike Ephemeris*, pp. 80-150, 1963.

- “The history of the poppy and of opium and their expansion in Antiquity in Eastern Mediterranean area.” *Bulletin on Narcotics*, vol. XIX, nº 3, pp. 17-38 y nº4, pp. 5-10, 1967.

KROEBER, A. L. *Handbook of the indians of California*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 78, Washinton D.C., 1925.

KROLL, H. “Südosteuropa” en VAN ZEIST, W., WASYLIKOWA, K. y BEHRE, K. (Eds.), *Progress in Old World palaeoethnobotany*, pp. 161-177, Netherlands, 1991.

- “Kulturpflazen von Kalapodi.” *Archäologischer Anzeiger*, nº 2, pp. 161-182, 1993.

- “Literature on archaeological remains of cultivated plants (1992/1993).” *Vegetation, History and Archaeobotany,* nº 4, pp. 51-66, 1995.

- “Literature on archaeological remains of cultivated plants (1995/1996).” *Vegetation, History and Archaeobotany,* nº 6, pp. 25-67, 1997.

- “Literature on archaeological remains of cultivated plants (1996/1997).” *Vegetation, History and Archaeobotany,* nº 7, pp. 23-56, 1998.

- “Literature on archaeological remains of cultivated plants (1998/1999).” *Vegetation, History and Archaeobotany,* nº 9, pp. 31-68, 2000.

KUNKEL, G. *Helechos cultivados.* Ediciones del Exmo. Cabildo Insular de Gran Canaria. 1967.

- *Flora de Gran Canaria.* Tomos I y II. Las Palmas de Gran Canaria, 1974 y 1978.

- *Diccionario Botánico Canario.* Las Palmas de Gran Canaria, 1986.

- *Flora y vegetación del Archipiélago Canario. Tratado florístico 2º parte.* Madrid, 1991.

- (Coord.) *Flora y vegetación del Archipiélago Canario. Tratado florístico 1º parte.* Madrid, 1992.

KÜSTER, H. “Mitteleuropa südlich der Donau, einschliesslich Alpenraum” en VAN ZEIST, W., WASYLIKOWA, K. y BEHRE, K. (Eds.), *Progress in Old World palaeoethnobotany,* pp. 179-187, Netherlands, 1991.

LA BARRE, W. “Native american beers.” *American Anthropologist,* vol. 40, nº 2, pp. 224-234, 1938.

- “Mescalism and peyotism.” *American Anthropologist,* vol. 59, nº 4, pp. 708-711, 1957.

- "Twenty years of peyote studies." *Current Anthropology*, vol. 1, nº 1, pp. 45-60, 1960.

- "Old and New World narcotics: a estatical question and an ethnological reply." *Economic Botany*, vol. 24, nº 31, pp. 73-80, 1970.

- "Anthropological perspectives on hallucination and hallucinogens" en SIEGEL, R.K. y WEST, L.J. (Eds.), *Hallucinations. Behavior experience and theory*, pp. 9-52, Canada, 1975.

- *El culto del peyote.* México, 1987.

- "Hallucinogens and the shamanic origins of religion" en FURST, P. (Ed.), *Flesh of the gods*, pp. 261-278, USA, 2º edición, 1990.

LAÍN ENTRIALGO, P. (Dir.) *Historia universal de la medicina.* Navarra, 1976.

LAJOUX, J.M. *Merveilles du Tassili N´Ajjer*. París, 1992.

LAOUST, E. *Mots et choses berberes*. París, 1920.

LARRAIN BARROS, H. "La vilca o paricá. ¿Purga o estimulante indígena?" *Sarance*, nº 3, pp. 27-49, 1976.

LAMB, W. *Excavations at Thermi in Lesbos.* Gran Bretaña, 1936.

LAYDEVANT, F. "Religious or sacred plants of Basutola nd." *Bantu Studies*, vol. VI, nº 1, pp. 65-69, 1932.

LAYTON, R. "Shamanism, totemism and rock art: *les chamanes de la Préhistoire* in the context of rock art research." *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 10, nº 1, pp. 169-186, 2000.

LEBEUF, J.P. "Pipes et plantes a fumer chez les Kototo." *Notes Africaines*, nº 93, pp. 16-17, 1962.

LEFRANC, A. “Las endechas aborígenes de Canarias, el tempo canario y el tempo di canario.” *Revista de Historia,* vol. XIX, nº 141, pp. 33-69, 1953.

LEROI-GOURHAN, A. “Le préhistorien et le chamane.” *L´Etnographie,* vol. LXXIII, nº 74-75, pp. 19-25, 1977.

- *Las religiones de la prehistoria.* Barcelona, 1987.

LEROI-GOURHAN, Arl. “Shanidar et ses fleurs.” *Páléorient*, vol. 24, nº 2, pp. 79-88, 1999.

- “Rites et langage à Shanidar?” *Bulletin de la Societé Préhistorique de France,* tome 97, nº 2, pp. 291-293, 2000.

LEÓN HERNÁNDEZ, J. “Los grabados rupestres de la isla de Lanzarote” en VALENCIA, V. y OROPESA, T., *Grabados rupestres de Canarias,* pp.81-89, S/C. de Tenerife, 1990.

LEÓN HENÁNDEZ, J. *et alii.* “Aproximación a la descripción e interpretación de la carta arqueológica de Fuerteventura, archipiélago de Canarias.” *I Jornadas de Historia de Fuerteventura y Lanzarote,* pp. 65-224, Pto. del Rosario, 1987.

LEÓN HERNÁNDEZ, J., HERNÁNDEZ CURBELO, P. y ROBAYNA FERNÁNDEZ, M. A. “Los grabados rupestres de La Peña del conchero: nueva aportación a la Prehistoria de Lanzarote.” *El Museo Canario,* nº XLII, pp. 83-97, 1982.

LEÓN HERNÁNDEZ, J. y PERERA BETANCOR M.A. “Las manifestaciones rupestres de Lanzarote”. *Manifestaciones rupestres de las Islas Canarias*, pp. 49-106, S/C. de Tenerife, 1996.

LEONZIO, U. *El vuelo mágico.* Barcelona, 1971.

LE QUELLEC, J.L. “Du chamanisme chez les Martiens?” *Almogaren,* nº XXX, pp. 95-116, 1999.

LEVI-STRAUSS, C. *Antropología cultural*. México, 1986.

LEVINTHAL, C.F. *Mensajeros del paraiso.* Barcelona, 1999.

LEWIN, L. *Phantastica. Narcotic and stimulating drugs.* Londres, 1931.

LEWIS, I. M. "Spirit possesion and deprivation cults." *Man*, vol. 1, pp. 307-329, 1966.

- *Ecstatic religion.* Canada, 2º edición, 1989.

-"The shaman´s quest in Africa." *Cahiers d´Etudes Africaines*, vol. 145, nº XXXVII-1, pp. 119-135, 1997.

LEWIS-WILLIAMS, J.D. "The thin red line: Southern San notions and rock paintings of supernatural potency." *The South African Archaeological Bulletin*, nº 36, pp. 5-31, 1981.

- "Ideological continuities in Prehistoric Southern Africa: the evidence of rock art" en SCHRIRE, C. (Ed.)., *Past and Present in hunter and gatherer studies*, pp. 225-252, Londres, 1984.

- a) "Cognitive and optical illusions in San rock art research." *Current Anthropology*, vol. 27, nº 2, pp. 171-178, 1986.

- b) "Paintings of power: etnography and rock art in Southern Africa" en BIESELE, M., GORDON, R. y LEE, R. (Eds.), *The past and the future of !Kung ethnography*, pp. 231-273, Hamburgo, 1986.

- "A dream of eland: an unexplored component of San shamanism and rock art." *World Archaeology*, vol. 19, nº 2, pp. 165-177, 1987.

- "Rock art and ritual: Southern Africa and beyond." *Complutum*, nº 5, pp. 277-289, 1994.

- "Seeing and construing: the makind and "meaning" of a Southern African rock art motif." *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 5, nº 1, pp. 3-23, 1995.

- a) “Harnessing the brain: vision and shamanism in Upper Paleolithic Western Europe” en CONKEY, M.W. *et alii* (Eds.), *Beyond Art. Pleistocene image and symbol*, pp. 321-342, California, 1997.

- b) “Agency, art and altered conciousness: a motif in French (Quercy) Upper Palaeolithic parietal art.” *Antiquity*, vol. 71, nº 274, pp. 810-830, 1997.

-“Wrestling with analogy: a methodological dilemma in Upper Palaeolothic Art research” en WHITLEY, D.S. (Ed.), *Reader in archaeological theory. Post-processual and cognitive approaches*, pp. 157-175, Great Britain, 1998.

LEWIS-WILLIAMS, J.D. y DOWSON, T.A. “The signs of all times.” *Current Anthropology* vol. 29, nº 2, pp. 201-245, 1988.

- a) “On palaeolithic art and the neuropsychological model.” *Current Anthropology* vol.31, nº 4, pp. 407-8, 1990.

- b) “Through the veil: San rock paintings and the rock face.” *The South African Archaeological Bulletin*, nº 45, pp. 5-16, 1990.

- On vision and power in the neolithic: evidence from the decorated monuments.” *Current Anthropology*, vol. 34, nº 1, pp. 55-65, 1993.

LI, H. “The origin and use of cannabis in Eastern Asia. Linguistic-cultural implications.” *Economic Botany*, vol 28, nº 3, pp. 293-301, 1974.

- “An archaeological and historical account of cannabis in China.” *Economic Botany*, vol 28, nº 4, pp. 437-448, 1974.

LIETAVA, J. “Medicinal plants in a Middle Paleolithic grave Shanidar IV*? Journal of Ethnopharmacology*, nº 35, pp. 263-266, 1992.

LINDAHL JENSEN, B., LAGERAS P. y REGNELL, M. "A deposition of bark vessels, flax and opium poppy from 2500 B.P. in Sallerup, Southern Sweden." *Pact*, vol. 50, pp. 305-318, 1996.

LIPPOLD, G. *Die skulpturen des Vaticanischen museums.* Tomo III, Berlín-Leipzig, 1936.

LOMMEL, A. *Shamanism: the beginnings of art.* Nueva York, 1967.

LONG, D.J. *et alii.* "Black Henbane (*Hyoscyamus niger* L.) in the Scottish Neolithic: a re-evaluation of palynological findings from Grooved Ware pottery at Balfarg Rinding School and Henge, Fife." *Journal of Archaeological Science*, nº 26, pp. 45-52, 1999.

- "The use of henbane (*Hyoscyamus niger* L.) as a hallucinogen at Neolithic "ritual" sites: a re-evaluation." *Antiquity*, vol. 74, nº 283, pp. 49-53, 2000.

LORBLANCHET, M. *La naissance de l´art. Genése de l´art prehistorique.* París, 1999.

LORENZO PERERA, J. *Medicina popular canaria.* S/C. de Tenerife, 1983.

- "El ara de sacrificio de Punta Gorda (costa de Sabinosa. El Hierro) y algunas consideraciones sobre economía, sociedad y vida espiritual prehispánica herreña." *Homenaje a Alfonso Trujillo,* tomo I, pp. 831-893, S/C. de Tenerife, 1982.

- *La cerámica popular de la isla de El Hierro.* Exmo. Cabildo del Hierro, 1987.

LORENZO PERERA, M.J. y FARIÑA GONZÁLEZ, M.A. *Medicina popular canaria. La figura del curandero.* S/C. de Tenerife, 1983.

LORENZO PERERA, J., JIMÉNEZ MEDINA, A.M. y ZAMORA MALDONADO, J. *La anguila. Estudio etnográfico, pesca y aprovechamiento en las Islas Canarias.* La Laguna, 1999.

LORET, V. *La flore pharaonique.* (Facsímil) Alemania, [1892] 1975.

LOWELL, E. “Paletas and tabletas: comparison of Hohokam stone palettes with snuff tray of South America.” *Kiva*, vol. 55, nº 4, pp. 321-355, 1990.

LOZANO, I. *Tres tratados árabes sobre el cannabis indica. Textos para la historia del hachís en las sociedades islámicas (s. XIII-XVI).* Madrid, 1990.

- *Solaz del espíritu en el hachís y en el vino y otros textos árabes sobre drogas.* Granada, 1998.

LUCK, G. *Arcana Mundi. Magia y ciencias ocultas en el mundo Griego y Romano.* Madrid, 1995.

MACHADO YANES, M.C. “Introducción al estudio antracológico de la isla de Tenerife.” *Bulletin de la Societé Botanique de France*, vol. 139, nº 2-4, pp. 495-506, 1992.

- “Approche paléoécologique et ethnobotanique du site archéologique “El Tendal” (N.-E. de l´ île de “La Palma”, Archipiel des Canaries), à partir de l´etude des charbons de bois.” *L´Homme prehistórique et la mer*, 120 congrés CHTS, pp. 179-186, Aix en-Provence, 1995.

- “La vegetación en el valle de Chafari (Las Cañadas del Teide, Tenerife), antes de la conquista Castellana.” *Cuaternario y Geomorfologia*, vol. 12, nº 1-2, pp. 117-125, 1998.

MACHADO YANES, M.C. *et alii.* “Man and vegetation in northern Tenerife (Canary Islands, Spain), during the prehispanic period based on charcoal analyses.” *Vegetation, History and Archaeobotany*, nº 6, pp. 187-195, 1997.

MAGNIEN, V. *Les mystères d´Eleusis: leurs origines, le rituel de leurs initiations.* 2º edición revisada y aumentada, París, 1939.

MAKKAY, J. “An important proof to the Prehistory of shamanism.” *Alba Regia*, vol. II-III, pp. 5-10, 1963.

MANDELL, A.J. “The neurochemistry of religious insight and ecstasy”en BERRIN, K. (Ed.), *Art of the Huichols indians*, pp. 71-81, Nueva York 1978.

MANFREDI, V. *Las Islas Afortunadas. Topografía de un mito*. Madrid, 1998.

MANNICHE, L. *An ancient egyptian herbal.* Great Britain, 1993.

- *El arte egipcio*. Madrid, 1997.

MANSUELLI, G.A. *Galleria degli Uffizi. Le sculture*. Italia, 1958.

MARANTE RODRÍGUEZ, C. *et alii.* “Los grabados rupestres de Montaña Ifara (Granadilla de Abona, Tenerife).” *El Museo Canario*, nº LI, pp. 11-27, 1996.

MARCHANTE, C. *Tebas. El santuario de Amón y la religión del antiguo Egipto.* Col. El Universo del espíritu. Toledo, 1985.

MARCO SIMÓN, F. *Illud Tempus. Mito y cosmogonía en el mundo antiguo.* Universidad de Zaragoza, 1988.

MARCY, G. “El apostrofe dirigido por Iballa en lengua guanche a Hernán Peraza.” *El Museo Canario*, nº 2, pp. 1-14, 1934.

- “El verdadero destino de las “pintaderas” de Canarias.” *Revista de Historia*, vol. VIII, nº 58, pp.108-125, 1942.

- “Nota sobre algunos topónimos y nombres antiguos de tribus beréberes en las Islas Canarias.” Traducción y comentarios por J. Álvarez Delgado. *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 8, pp. 239-292, 1962.

MARGLIN, F.A. *Wives of the God-King. The rituals of the devadasis of Puri.* Oxford University Press, 1985.

MARIE DÄHNCKE, R. *Las setas/die pilze en La Palma.* Exmo. Cabildo Insular de La Palma, 1998.

MARÍN DE CUBAS, T.A. *Historia de las siete Islas de Canaria*. Las Palmas de Gran Canaria, 1986.

- *Historia de las siete Islas de Canaria. 1694.* Edición Principe. La Laguna, 1993.

MARINATOS, S. "Αι μινωικαι θεαι του Γαζι." *Archaiologike Ephemeris* vol. 76, nº 1, pp. 278-291, 1936.

MARMOL CARVAJAL, L. *Descripción general de África*. Tomo I. Madrid, 1953.

MARSHACK, A. *The roots of civilitation.* Nueva York, 1972.

MARTÍN GONZÁLEZ, M. *La vida sagrada de los Benahoaritas.* La Palma, 1997.

MARTÍN DE GUZMÁN, C. "El matriarcado insular." *Aguayro*, nº 123, pp. 8-10, 1980.

- "Arte prehistórico" en SANTANA, L. (Dir.), *Historia del Arte en Canarias*, pp. 15-46, Las Palmas de Gran Canaria, 1982.

- "Ídolos canarios prehispánicos." *Trabajos de Prehistoria*, nº 40, pp. 139-198, 1983.

- a) *Las culturas prehistóricas de Gran Canaria.* Madrid-Las Palmas, 1984.

- b) "El horizonte cultural "Cueva Pintada" y el sustrato mediterráneo. (Ensayo de aproximación y estrategia epistemológica)." *VI Coloquios de Historia Canario-Americana*, pp. 258-296, 1984.

- "La serie de sellos de madera procedentes de Galdar, Gran Canaria." *Trabajos de Prehistoria*, nº 45, pp. 289-304, 1988.

MARTÍN DE GUZMÁN, C. *et alii*. "Excavaciones en el Parque Arqueológico Cueva Pintada de Gáldar, Gran Canaria. (Avance de las actuaciones de 1989 y 1990)." *Investigaciones Arqueológicas en Canarias,* nº 3, pp. 153-205, 1992.

MARTÍN DE GUZMÁN, C. y ONRUBIA PINTADO, J. "Excavaciones en el parque arqueológico de la Cueva Pintada (Galdar, Gran Canaria): Avance de las campañas de 1987 y 1988." *Investigaciones Arqueológicas en Canarias,* nº 2, pp. 135-156, 1990.

MARTÍN DE GUZMÁN, C., ONRUBIA PINTADO, J. y SÁENZ SAGASTI J.I. "Excavaciones en el parque arqueológico de la Cueva Pintada." *Investigaciones Arqueológicas en Canarias*, nº 4, pp. 307-346, 1992.

MARTÍN RODRÍGUEZ, E. "La estación rupestre de Lomo Grande (El Paso-La Palma)." *Investigaciones Arqueológicas en Canarias,* nº 1, pp. 123-128, 1988.

- "Los grabados rupestres de La Palma" en VALENCIA, V. y OROPESA, T., *Grabados rupestres de Canarias*, pp.37-61, S/C. de Tenerife, 1990.

- *La Palma y los auaritas.* S/C. de Tenerife, 1992.

- a) - "Arte rupestre y territorio: Una aproximación a las características y distribución de las manifestaciones rupestres de La Palma." *VI Jornadas de Lanzarote y Fuerteventura,* pp. 753-780. Arrecife, 1995.

- b) - "El conjunto rupestre de La Zarza-La Zarcita (Garafía, La Palma). Recientes aportaciones." *El Museo Canario*, nº L, pp. 95-111, 1995.

- a) "Nuevos datos para la interpretación del conjunto rupestre de La Zarza-La Zarcita (Garafía, La Palma)." *Homenaje a Celso Martín de Guzmán (1946-1994)*, pp. 239-256, Las Palmas de Gran Canaria, 1997.

- b) "Afinidades africanas de las manifestaciones rupestres prehistóricas de la isla de La Palma (Canarias)." *El Museo Canario,* nº LII, 1997.

- a)“Las representaciones rupestres de Gran Canaria: los grabados.” *El Museo Canario,* nº LIII, pp. 127-142, 1998.

- b) *La Zarza: entre el cielo y la tierra.* Estudios prehispánicos nº 6. Dirección General de Patrimonio Histórico. Las Palmas de Gran Canaria, 1998.

MARTÍN RODRÍGUEZ, E., MIRANDA VALERÓN, J. y VELASCO VÁZQUEZ, J. “Contribución a la carta rupestre de Gran Canaria. La estación del Barranco de la Sierra.” *Vegueta,* nº 0, pp. 25-34, 1992.

MARTÍN RODRÍGUEZ, E. y NAVARRO MEDEROS, J.F. “El Barranco de San Juan y el arte rupestre palmero: un doble proyecto de investigaciones arqueológicas en la isla de La Palma.” *El Museo Canario,* nº XLV, pp. 9-31, 1984.

MARTÍN RODRÍGUEZ, E., NAVARRO MEDEROS, J.F. y PAIS PAIS, J. “El corpus de grabados rupestres de La Palma como base para la interpretación y conservación de estos yacimientos.” *Investigaciones Arqueológicas en Canarias,* nº 2, pp. 157-186, 1990.

MARTÍN RODRÍGUEZ, E. Y PAIS PAIS, J. “Las manifestaciones rupestres de La Palma.” *Manifestaciones rupestres de las Islas Canarias*, pp. 299-360, S/C. de Tenerife, 1996.

MARTÍNEZ, M. *Canarias en la mitología.* S/C. de Tenerife, 1992.

- *Las Islas Canarias de la Antigüedad al Renacimiento.* S/C. de Tenerife, 1996.

MARTÍNEZ PÉREZ, J. y GONZÁLEZ DE PABLO, A. “Las drogas en la antigüedad.” *Historia 16,* nº 133, pp 32-40, 1987.

- “Alucinógenos, éxtasis y religión. Los orígenes del consumo de drogas.” *Jano,* vol. 36, nº 848, pp. 56-64, 1989.

- "Alcohol y sociedad en el mundo grecorromano." *Jano*, vol. 36, nº 848, pp. 74-83, 1989.

MARTÍNEZ-PINNA, J. "La comunicación con la divinidad." *Historia 16,* nº 166, pp. 73-81, Madrid, 1990.

MATA, A. y SERRA RÁFOLS, E. "Los nuevos grabados rupestres de la Isla de La Palma." *Revista de Historia,* vol. VII, nº 56, pp. 352-358, 1941.

MAYOR, A. "Bees and the baneful rhododendron. Mad Honey!." *Archaeology*, vol. 48, nº 6, pp. 32-40, 1995.

MCCALL, H. *Mitos mesopotámicos*. Madrid, 1994.

MCCASLIN, D.E. *Stone anchors in Antiquity: coastal settlements and maritime trade-routes in the Eastern Mediterranean ca. 1600-1050 B.C.* Studies in Mediterranean Archaeology, vol. LXI, 1980.

MCGUIRE, T.M. "Ancient Maya mushroom connections: a trascendental interaction model." *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 14, nº 3, pp. 221-238, 1982.

MCKENNA, T. *El manjar de los dioses.* Barcelona, 1993.

MEISSNER, B. "Hanf" en EBERT, M. (Dir.), *Reallexikon der Vorgeschichte*, pp. 116-117, Berlín, 1926.

MERLIN, M.D. *On the trail of the ancient opium poppy*. USA, 1983.

MERRILLEES, R.S. "Opium trade in the Bronze Age Levant." *Antiquity*, vol. XXXVI, pp. 287-292, 1962.

- a) *The Cypriote Bronze Age pottery found in Egypt*. Studies in Mediterranean Archaeology, vol. XVIII, 1968.

- b) "Two late cypriote vases." *Opucula Atheniensia*, vol. 38, pp. 1-10, 1968.

- *Trade and trascendence in Bronze Age Levant*. Studies in Mediterranean Archaeology, vol. XXXIX, 1974.

- "Opium again in Antiquity." *Levant*, nº 11, pp. 167-171, 1979.

- "Opium for the masses: how the ancients got high." *Archaeology Odyssey*, vol.2, nº1, 1999. Tomado de su edición en internet en: http://www.bib-arch.org/bswb_AO/indexAO.html

MERRILLEES R. S. y EVANS, J. "Highs and Lows in the Holy Land: Opium in Biblical Times." *Eretz Israel*, nº 20, pp. 148-154, 1989.

MEULI, K. "Scythica." *Hermes*, vol. 70, nº 2, pp. 121-176, 1935.

MIKHAILOVSKII, V.M. "Shamanism in Siberia and European Russia." *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 24, pp. 62-100 y 126-158, 1895.

MILBURN, M. "Sobre unos monumentos megalíticos y arte rupestre en Canarias y Sahara Occidental." *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, nº 2, pp. 19-25, 1977.

MILLARES CARLÓ, A. *Ensayo de una bio-bibliografía de escritores naturales de las Islas Canarias (siglos XVI, XVII,XVIII).* Madrid, 1932.

MILLARES TORRES, A. *Historia general de las Islas Canarias*. S/C. de Tenerife, 1977.

MILLER, J.J., DICKSON, J.M. y NICHOLAS DIXON, T. "Unusual foods plants from Oakbank Crannog, Lochtay, Scottish Higlands: cloudberry, opium poppy and speal wheat." *Antiquity*, vol. 72, nº 278, pp. 805-811, 1998.

MISCHEL, W. y MISCHEL, F. "Psychological aspects of spirit possesion." *American Anthropologist*, nº 60, pp. 249-260, 1958.

MITHEN, S. *Arqueología de la mente.* Barcelona, 1998.

MOELLER, A. *Les grandes lignes des migrations des Bantoues de la province orientale du Congo Belge.* Bruxelles, 1936.

MONOD, Th. "Sobre algunas "pintaderas" oesteafricanas." *Ampurias*, nº VI, pp. 265-269, 1944.

MONTERO, S. *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad.* Madrid, 1997.

MORA CHINEA, C. y RUIZ GONZÁLEZ, M. "Relación de la cerámica prehistórica de la isla de La Palma (fases II-III) con los grabados rupestres." *I Symposium de manifestaciones rupestres Canarias-Norte de África*. Las Palmas de Gran Canaria, 1995. (en prensa)

MORALES PADRÓN, F. *Canarias: Crónicas de su conquista.* Las Palmas de Gran Canaria, 1993.

MOREAU, F. *Alcaloides y plantas alcaloideas.* Barcelona, 1987.

MORENO, G., GARCÍA MANJÓN, J.L. y ZUGAZA, A. *La guía Incafo de los hongos de la Península Ibérica.* Tomos I y II, Madrid, 1986.

MORET, A. *Au temps des pharaons*. París, 1912.

MOORE, O. K. "Adivinación: una nueva perspectiva" en BUXÓ REY, Mª. (Selección y prólogo). *Cultura y ecología en las sociedades primitivas*, pp. 309-317, Barcelona, 1983.

MOSCATI, S. *Secretos del pasado.* Buenos Aires, 1990.

MUHLY, J.D. "The nature of trade in the LBA Eastern Mediterranean: The organization of the metals´ trade and role of Cyprus" en MUHLY, J.D., MADDIN, R. y

KARAGEORGHIS, V. (Eds.), *Early metallurgy in Cyprus 4000-5000 B.C.*, pp. 251-266, Nicosia, 1982.

MUÑOZ AMILIBIA, A.Mª. *Pebeteros ibéricos en forma de cabeza femenina. (De coroplastia ibérica I).* Barcelona, 1963.

MURRAY, M.A. *El dios de los brujos.* México, 1986.

MUZIO, I. "Su di un olio medicato della tomba di Cha." *Atti della Società Ligustica di Scienze e Lettere*, nº 4, pp. 249-253, 1925. Reimpreso como apéndice en BISSET, N.G. *et alii.*, "Was opium known in 18th dynasty ancient Egypt? An examination of materials from the tomb of the chief royal architect Kha." *Journal of Ethnopharmacology,* nº 41, pp. 112-114, 1994.

MUZZOLINI, A. *L´art rupestre prehistorique des massifs centraux sahariens.* Cambridge monographs in African Archaeology, BAR International Series 318, 1986.

- "Religions anciennes au Sahara." *Studia Africana,* nº 4, pp. 89-100, 1993

- "Les approches du monde symbolique dans l´Art rupestre saharien: Prehistoire et Science religions" en CHENORKIAN, R. (Ed.), *L´Homme Mediterranéen. Melanges offerts à Gabriel Camps*, pp. 179-191, Aix-en-Provence, 1995.

MYLONAS, G.E. *Eleusis and the eleusian mysteries.* USA, 1961.

- *Mycenae and the Mycenaean age*. USA, 2º edición, 1966.

NACAR FUSTER, E. y COLUNGA CUETO, A. *Sagrada Biblia*. Madrid, 43º edición, 1969.

NARANJO, C. "Aspectos psicológicos de la experiencia del yagé en una situación experimental" en HARNER, M. (Ed.), *Chamanismo y alucinógenos,* pp. 187-204, Madrid, 1976.

NARANJO, P. “Archaeology and psychoactive plants” en SCHULTES, R. E. y VON REIS, S. (Eds.), *Ethnobotany. Evolution of a discipline*, pp. 393-399, Hong Kong, 1995.

NARANJO, R. “Los grabados de El Julan.” *Aguayro*, nº 207, pp. 14-17, 1994.

NARR, K.J. “Bärenzeremoniell und schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas.” *Saeculum*, vol. 10, nº 3, pp. 233-272, 1959.

NAVARRO MEDEROS, J.F. a) “Los grabados rupestres canarios a exposición” en VALENCIA, V. y OROPESA, T., pp. 9-21, 1990.

- b) “Los grabados rupestres de La Gomera” en VALENCIA, V. y OROPESA, T., *Grabados rupestres de Canarias*, pp. 63-70, S/C. de Tenerife, 1990.

- c) “Los grabados y pinturas rupestres de Gran Canaria” en VALENCIA, V. y OROPESA, T., *Grabados rupestres de Canarias*, pp. 71-80, S/C. de Tenerife, 1990.

- *Los Gomeros. Una prehistoria insular*. Estudios prehispánicos, nº 1. Dirección General de patrimonio Histórico. S/C. de Tenerife, 1992.

- “Las manifestaciones rupestres de la Gomera.” *Manifestaciones rupestres de las Islas Canarias*, pp. 253-298. S/C. de Tenerife, 1996.

- “‘El viaje de las loceras’: la transmisión de tradiciones cerámicas prehistóricas e históricas de África a Canarias y su reproducción en las Islas.” *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 45, pp. 61-118, 1999.

NAVARRO MEDEROS, J. F. *et alii.* “El corpus de grabados rupestres de La Palma, como base para su interpretación y conservación de estos yacimientos.” *Investigaciones Arqueológicas de Canarias,* nº 2, pp. 157-186, 1990.

NAVARRO MEDEROS, J.F. y DE LA ROSA ARROCHA, F.J. “El complejo de estaciones rupestres del Lomo Boyero (Isla de La Palma) y el problema de los grabados cruciformes.” *Tabona*, nº VIII, tomo I, pp. 237-271, 1992-93.

NEUWEILER, E. “Nachträge urgeschichtlicher Pflazen” *Vierteljahrsschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zurich,* vol. 80, nº 1-2, pp. 98-122, 1935.

NEUWINGER, H. D. *African ethnobotany. Poisons and drugs*. Londres, 1996.

NILSSON, M.P. *The Mynoan-Mycenaean religion, and its survival in Greek religion*. Gleerup, 2º edición revisada y ampliada, 1950.

- *Historia de la religiosidad griega*. Madrid, 2º edición, 1970.

- *Cults, myths, oracles and politics in ancient Greece*. Göteborg, 1986.

NOLL, R. “Shamanism and schizophrenia: a state-specific approach to the “schizophrenia metaphor” of shamanic states.” *American Ethnologist*, vol. 10, nº 3, pp. 443-459, 1983.

- “Mental imagery cultivation as a cultural phenomenon: the role of visions in shamanism.” *Current Anthropology,* vol. 26, nº 4, pp. 443-460, 1985.

NOVOA, J.M. *Iboga. La sociedad secreta del Bueti.* Madrid, 1998.

NOVOA ÁLVAREZ, P. “Arqueología prehispánica en el estado venezolano de Barinas.” *Revista de Arqueología,* nº 23, pp. 56-63, 1983.

- “Similitudes de los petroglifos de la isla de La Palma con algunos grupos de grabados del Norte de Venezuela.” *I Symposium de manifestaciones rupestres Canarias-Norte de África.* Las Palmas de Gran Canaria, 1995. (en prensa)

NUNN, J.F. *Ancient egyptian medicine.* Great Britain, 1997.

NUÑEZ DE LA PEÑA, I. *Conquista y antigüedades de las islas de la Gran Canaria y su descripción.* (Facsímil). Servicio de publicaciones de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 1994.

NYBERG, H.S. *Die religionen des alten Iran.* Leipzig, 2º edición, 1966.

OLSEN, D.A. "Music-induced altered states of consciousness among Warao shamans." *Journal of Latin American Lore*, vol. 1, nº 1, pp. 19-33, 1975.

ONRUBIA PINTADO, J. a) "El complejo arqueológico de la Cueva Pintada de Gáldar (Gran Canaria). Estudio preliminar de los materiales exhumados en 1970." *Noticiario Arqueológico Hispánico* nº 28, pp. 243-285, 1986.

- b) "Sellos y marcas de propiedad de graneros fortificados del Aurés (Argelia). Consideraciones etnoarqueológicas en torno a las presuntas correlaciones norteafricanas de las pintaderas de Gran Canaria." *Trabajos de Prehistoria*, nº 43, pp. 281-307, 1986.

O´SHANAHAN J. C. *Antropología canaria. Fundamentos psicoanalíticos aplicados a la interpretación de los símbolos canarios prehispánicos.* Exma. Mancomunidad de Cabildos de Las Palmas, 1979.

OSO, B.A. "Mushrooms in Yoruba mythology and medicinal practices." *Economic Botany*, vol. 31, nº 3, pp. 367-371, 1977.

OSTER, G. "Phosphenes." *Scientific American*, vol. 222, nº 2, pp. 82-87, 1970.

OTERO AIRA, L. *Las plantas alucinógenas.* Barcelona, 1997.

OTT, J. "La historia de la planta del "Soma" después de R. Gordon Wasson" en FERICGLA J.Mª. (Ed.), *Plantas, chamanismo y estados de consciencia*, pp. 117-150, Barcelona, 1994.

- *Pharmacotheon.* Barcelona, 1996.

- "Embriagantes chamánicos" en POVEDA, J.Mª. (Dir.), *Chamanismo. El arte natural de curar*, pp. 223-256, Madrid, 2º edición, 1997.

- a) *Pharmacophilia o los paraísos naturales.* Barcelona, 1998.

- b) "The Delphic bee:bees and toxic honeys as pointers to psychoactive and other medicinal plants." *Economic Botany*, vol. 52, nº 3, pp. 260-266, 1998.

OZENDA, P. *Flore et végétation du Sahara.* París, 3º edición revisada y actualizada, 1991.

PADRÓN, A. *Relación de unos letreros antiguos encontrados en la isla del Hierro.* Las Palmas, 1874.

PAGÁN PERDOMO, D. "Aspectos ergológicos e ideología en el arte rupestre de la isla de Santo Domingo." *Boletín del Museo del Hombre Dominicano,* año X, nº 17, pp. 55-94, 1982.

PAIS PAIS, J. "El Poblado Benahorita del Rincón. (El Paso, Isla de La Palma)." *Investigaciones Arqueológicas en Canarias*, nº 4, pp. 307-346, 1992

- "La tercera campaña del inventario arqueológico del Parque y Preparque de la Caldera de Taburiente (Isla de La Palma)." *Tabona,* nº VIII, tomo I, pp. 273-289, 1992-93.

- "Los asentamientos benahoaritas en la Caldera de Taburiente (Isla de La Palma)." *El Museo Canario*, nº L, pp. 45-78, 1995.

- *La economía de producción en la prehistoria de la isla de La Palma. La ganadería.* Estudios Prehispánicos nº 3. Dirección General de patrimonio Histórico. S/C de Tenerife, 1996.

- *El bando prehispánico de Tigalate-Mazo.* La Laguna, 1998.

PARKE, H.W. *Greek oracles.* Londres, 1967.

PARSCHE, F., BALABANOVA, S. y PIRSIG, W. "Drugs in ancient populations." *The Lancet*, vol. 341, nº 8843, p. 503, 1993.

PATTE, E. *Les hommes préhistoriques et la religion,* París, 1960.

PATTON, M. "On entoptic images in context: art, monuments and society in Neolithic Brittany." *Current Anthropology,* vol. 31, nº 5, pp. 554-558, 1990.

PAULOVNA WASSON, V. Y GORDON WASSON, R. *Mushrooms. Russia and history.* Nueva York, 1957.

PFEIFFER, J. E. *The creative explosion: An enquiry into the origins of art and religion.* Nueva York, 1982.

PELLICER CATALAN, M. "Elementos culturales de la Prehistoria Canaria." *Revista de Historia*, nº 169, pp. 47-72, 1971-1972.

PEÑA-CHOCARRO, L. *Prehistoric agriculture in Southern Spain during the Neolithic and Bronze Age. The application of ethnobotanical model.* BAR. International Series 818, 1999.

PEÑA SANTOS, A., COSTAS GOBERNA, F. J. y HIDALGO CUÑARRO, J. M. "Los motivos geométricos en el grupo galaico de Arte Rupestre Prehistórico" en COSTAS GOBERNA, F.J. e HIDALGO CUÑARRO, J.M. (Coord.), *Los motivos geométricos en los grabados rupestres prehistóricos del continente europeo*. Asociación Arqueológica Viguense, vol. 2, pp. 83-130, Vigo, 1996.

PERERA BETANCORT, M.A. *et alii.* "Tindaya: un estudio arqueoastronómico de la sociedad prehispánica de Fuerteventura." *Tabona*, nº IX, pp. 165-196, 1996.

PERERA LÓPEZ, J. "Los grabados de "La Pedrea", Tenerife." *Eres*, nº 1, pp. 33-73, 1992.

PÉREZ, V. "El Tagasaste." *Revista de Canarias*, nº 12, pp. 179-180 y nº 13, pp. 197-199, 1879.

PÉREZ DE BARRADAS, J. *Estado actual de las investigaciones Prehistóricas sobre Canarias: memoria acerca de los estudios realizados en 1938 en el Museo Canario.* Las Palmas de Gran Canaria, 1939.

- *Plantas mágicas americanas.* Madrid, 1957.

PÉREZ DE PAZ, P.L. *et alii. Leguminosas forrajeras de Canarias.* S/C. de Tenerife, 1986.

PÉREZ DE PAZ, P.L. y MEDINA, I. *Catálogo de las flores medicinales de la flora canaria. Aplicaciones populares.* S/C. de Tenerife, 1988.

PÉREZ DEL CRISTO, C. *Excelencia y antigüedades de las siete Islas de Canaria. (1679).* (Facsímil). Gobierno de Canarias, Ayto. de Tenerife, 1996.

PÉREZ GOLLÁN, J.A. y GORDILO, I. "Vilca/uturuncu. Hacia una arqueología del uso de alucinógenos en las sociedades prehispánicas de los Andes del Sur." *Cuiculco*, vol. 1, nº 1, pp. 99-140, 1994.

PÉREZ PEREZ, P. *Enfermedades y accidentes de la población aborigen.* Las Palmas de Gran Canaria, 1987.

PÉREZ SAAVEDRA, F. "Identificación de las harimaguadas." *Revista de Historia,* vol. VII, pp. 246-250, 1941.

- "Las harimaguadas, institución femenina de clase y rito de pubertad peculiar de la isla de Gran Canaria." *Aguayro,* nº 168, pp. 14-18, 1986.

- "La aventura de Avendaño y la leyenda de la princesa Ico." *Aguayro,* nº 178, pp. 4-8, 1988.

- "Otra vez sobre las harimaguadas de Gran Canaria." *Aguayro,* nº 180, p. 42, 1988.

- *La mujer en la sociedad indígena de Canarias.* La Laguna, 3º edición corregida y ampliada, 1989.

- "La aventura de Avendaño y la leyenda de Ico." *Anuario de Estudios Atlánticos,* nº 41, pp. 207-226, 1995.

- “Las Harimaguadas, rito de iniciación peculiar de la isla de Gran Canaria.” *Anuario de Estudios Atlánticos,* nº 42, pp. 129-152, 1996.

PÉREZ VIDAL, J. “Contribución al estudio de la medicina popular canaria.” *Tagoro,* nº 1, pp. 29-88, 1944.

- *Los estudios del folklore canario 1880-1980*. Exma. Comunidad de Cabildos de Las Palmas, Madrid, 1982.

- a) “La ganadería canaria” en *Estudios de etnografía y folklore canarios*, pp. 169-208, S/C. de Tenerife, 1985.

- b) “La fiesta de San Juan en Canarias” en *Estudios de etnografía y folklore canarios*, pp. 225-259, S/C. de Tenerife, 1985.

PERICOT, L. “Algunos nuevos aspectos sobre de los problemas de la Prehistoria Canaria.” *Anuario de Estudios Atlánticos,* nº 1, pp. 579-619, 1955.

PESET, J.L. “Del Renacimiento a la Ilustración.” *Historia 16*, nº 133, pp 49-64, 1987.

PINTO DE LA ROSA, J.Mª. *Canarias Prehispánica y África Occidental española.* Madrid, 1954.

PIJOAN, J. *Historia del arte.* Tomos I y II, Barcelona, 1971 y 1973.

PITARD, J. y PRÓUST, L. *Les Iles Canaries. Flore de l´archipel.* Alemania del Oeste, 1973.

PIZARROSO Y BELMONTE, C. *Los aborígenes de Canaria*. S/C. de Tenerife, 1880.

PLÁCIDO, D. “La integración de espacios sacros y las tradiciones míticas en los orígenes del arcaismo” en MORFAKIDIS, M. y ALGANZA ROLDÁN, M. (Eds.), pp. 31-36, Granada, 1997.

PLATON, N. *Creta.* Barcelona, 1975.

POCHETINO, M.L., CORTELLA, A.R. y RUIZ, M. "Hallucinogenic snuff from northwestern Argentina: microscopical identification of *Anadenanthera colubrina* var. *Cebil* (fabaceae) in powdered archaeological material." *Economic Botany*, vol. 53, nº 2, pp. 127-132, 1999.

POPE, H.G. Jr. "Tabernanthe iboga: an african narcotic plant of social importance." *Economic Botany*, vol. 23, nº 2, pp. 174-184, 1969.

POPOV, M.G. "Papaveraceae" en KOMAROV, V.L. (Ed.), *Flora of the U.S.S.R.*, vol. VII, pp. 437-549, Jerusalem, 1970.

POULSEN, V. *Catalogue des terres cuites grecques et romaines.* Copenhague, 1949.

POVEDA, J.Mª. (Dir.) *Chamanismo. El arte natural de curar.* Madrid, 2º edición, 1997.

POYTO, R y MUSSO, J.C. *Corpus des peintures et gravures rupestres de Grande Kabylie.* París, 1969.

PRANCE, G. "Notes on the use of plant hallucinogens in Amazonian Brazil." *Economic Botany*, vol. 24, nº 1, pp. 62-68, 1970.

PUIGAUDEAU, O. "Contribution à l´étude du symbolisme dans le décor mural et l´artisanat de Walâta." *Bulletin del IFAN*, vol. 19, nº 1-2, pp. 137-183, 1957.

- "Art et costumes des Maures." *Hesperis Tamuda*, vol. IX, nº 3, pp. 329-458, 1968.

RACHET, M. *Rome et los berbères. Un problème militaire d´Auguste à Dioclètian.* Bruxelles, 1970.

RAMIL REGO, P. y AIRA RODRÍGUEZ, J. "A palaeocarpological study of Neolothic and Bronze Age levels of the Buraco da Pala rock-shelter (Bragança, Portugal)." *Vegetation, History and Archaeobotany*, nº 2, pp. 163-172, 1993.

RAMOS FERNÁNDEZ, R. “Vestigios cultuales en el templo ibérico de La Alcúdia (Elche, Alicante). *Quaderns de Préhistoria i Arqueologia de Castelló,* nº 18, pp. 221-227, 1997.

RASMUSSEN, S. J. “Only women knows trees: medicine women and the role of herbal healing in tuareg culture.” *Journal of Anthropological Research,* vol. 54, nº 2, pp. 147-171, 1998.

RÄTSCH, C. *Les plantes de l´amour*. París, 2001.

REICHEL-DOLMATOFF, G. *Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés.* Bogotá-Colombia, 1968.

- *El chamán y el jaguar*. México, 1978.

- “Some source material on Desana shamanistic initiation.” *Antropología* nº 51, pp. 27-61, 1979.

- “La cosmología como análisis ecológico: perspectivas desde la selva lluviosa” en BUXÓ REY, Mª., (Selección y prólogo). *Cultura y ecología en las sociedades primitivas*, pp. 289-308, Barcelona, 1983.

- “Aspectos chamanísticos y neurofisiológicos del arte indígena.” *Estudios en arte rupestre*, pp. 291-307, Santiago de Chile, 1985.

- *Shamanism and art of the Tukanoan Indians.* Netherland, 1987.

- “The cultural context of an aboriginal hallucinogen: *Banisteriopsis caapi*” en FURST, P. (Ed.), *Flesh of the gods*, pp. 84-113, USA, 2º edición, 1990.

REINBURG, P. *Bebidas tóxicas de los indios del noroeste del Amazonas: el ayahuasca, el yajé, el huanto.* Lima, 1965.

REINEKE, W.F. “Técnica y ciencia” en EGGEBRECHT, A. (Dir.), *El antiguo Egipto*, pp. 365-393, Barcelona, 1984.

RENFREW, C. “The archaeology of religion” en RENFREW, C. y ZUBROW, E. (Eds.), *The Ancient Mind. Elements of cognitive archaeology*, pp. 47-54, Cambridge University press, 1994.

RENFREW, C. y BAHN, P. *Arqueología. Teoría, métodos y prácticas*. Madrid, 1993.

RENFREW, C. y ZUBROW, E. (Eds.) *The Ancient Mind. Elements of cognitive archaeology*, Cambridge University press, 1994.

RENFREW, J.M. *Palaeoethnobotany. The Prehistoric food plants of the Near East and Europe*. Londres, 1973.

REYES GARCÍA, I. *Antroponimia antigua de Canarias.* Tenerife, 2000.

REZNIKOFF, I. Y DAUVOIS, M. “La dimension sonore des grottes ornées.” *Bulletin de la Societé Préhistorique Française*, tome 85, nº 8, pp. 238-246, 1988.

RICHARDS, W. “The fortification illusions of migraines.” *Scientific American*, vol. 224, nº 5, pp. 88-96, 1971.

RIEHL, S. *Bronze Age environment and economy in Troad.* Bioarcheologica 2, Tübingen, 1999.

RINTCHEN, Y. “Noms de chamanes et de chamanesses en mongol.” *L´Etnographie*, vol. LXXIII, nº 74-75, pp. 149-153, 1977.

RÍO AYALA, J. “La flora canaria, mencionada por Vasco Díaz Tanco.” *El Museo Canario*, nº VI, pp. 62-68, 1935.

RIPINSKY-NAXON, M. “Hallucinogens, shamanism, and the cultural process. Symbolic archaeology and dialectics.” *Anthropos*, vol. 84, pp. 219-224, 1989.

- *The nature of shamanism. Substance and function of a religious metaphore*. USA, 1993.

RITCHER, G.M. *Ancient Italy*. USA, 1955.

RITTER, D.W. y RITTER, E.W. “Line convention in the rock art of North America” en STEINBRING, J. (Ed.), *Rock art studies in the Americas*, pp. 23-41, Oxford, 1995.

RIVERA NUÑEZ, D. y OBON DE CASTRO, C. *La guía de Incafo de las plantas útiles y venenosas de la Península Ibérica y Baleares (excluidas medicinales).* Madrid, 1990.

RODRÍGUEZ FLEITAS, A. “Hallazgo de un litófono en Gran Canaria.” *El Museo Canario*, nº LVI-I, pp. 23-31, 1999.

RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, B. *Sobre los alcaloides de tres especies de papilionáceas canarias*. Universidad de La Laguna, 1959.

RODRÍGUEZ MOÑINO, A.R. “Los triunfos canarios de Vasco Díaz Tanco.” *El Museo Canario*, nº 4, pp. 11-35, 1934.

RODRÍGUEZ SANTANA, C.G. *La pesca entre los canarios, guanches y auaritas.* Las Palmas de Gran Canaria, 1996.

ROHDE, E. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos.* Mexico, 1983.

ROMER, J. *Los últimos secretos del Valle de los Reyes.* Barcelona, 1984.

ROSENZWEIG, M. *Les drogues dans l´Histoire, entre reméde et poison. Archéologie d´un savoir oublié.* París, 1998.

ROSETTI, D.V. “Movilele funerare de la Gurbanesti.” *Materiale si Cercetari Arheologice*, vol. VI, pp. 791-816, 1959.

ROUGET, G. *La musique et le transe.* (Nueva edición revisada y ampliada) París, 1990.

RUCK, C.A. *et alii*. “Entheogens.” *Journal of Psychedelic Drugs*, vol. 11, nº 1-2, pp. 145-146, 1979.

RUDENKO, S. *Frozen tombs of Siberia.* Londres, 1970.

RUDGLEY, R. *Essential substances*. USA, 1994.

- *Enciclopedia de las substancias psicoactivas.* Barcelona, 1999.

RUÍZ FIGUEROA, M. *Mercaderes, dioses y beduinos.* México, 1975.

SAFFORD, W.E. "The sacred ear-flower of the aztecs: xochinacaztli." *Annual Report of the Smithsonian Institution 1910*, pp. 427-431, 1911.

- "Narcotic plants and stimulants of the ancient americans." *Annual Report of the Smithsonian Institution 1916*, pp. 387-421, 1917.

- "Daturas of the Old World and New: an account of their narcotic properties and their use in oracular and iniatory ceremonies." *Annual Report of the Smithsonian Institution 1920*, pp. 537-569, 1922.

SAHLINS, M.D. *Las sociedades tribales.* Barcelona, 1984.

SAINT-VICENT, B. *Ensayos sobre las Islas Afortunadas y la antigua Atlántida o compendio de la Historia General del Archipiélago Canario.* S/C. de Tenerife, 1988.

SALAMA, P. "El Sáhara durante la Antigüedad clásica" en MOKTAR, G. (Dir.), *Historia general de Africa.* (Unesco), tomo II, , pp. 521-541, Madrid, 1983.

SALILLAS, R. *La fascinación en España (brujas-brujerías-amuletos).* Madrid, 1905.

SALOMON, F. "Shamanism and politics in late-colonial Ecuador." *American Ethnologist*, vol. 10, nº 3, pp. 413-428, 1983.

SALVAT, J. "Erase una vez el cannabis en la historia." *Ajoblanco* nº 1, especial primavera, pp. 8-20, 1996.

SAMORINI, G. "The oldest representations of hallucinogenic mushrooms in the world (Sahara Desert, 9000-7000 B.P.)." *Integration*, nº 2&3, pp.69-78, 1992.

- "La religión buiti y la planta psicoactiva *Tabernanthe Iboga*. Africa Ecuatorial" en FERICGLA (Ed.), *Plantas, chamanismo y estados de consciencia* pp. 175-195, Barcelona, 1994.

- “Un ciceone africano?” *Eleusis*, nº4, pp. 40-41, 1996.

- “Un contributo alla discussione dell´etnobotanica dei Misteri Eleusini.” *Eleusis* n/s, nº 4, pp. 3-53, 2000.

SAMORINI, G. y CAMILLA, G. “Rappresentazione fungine nell´arte greca.” *Annali del Museo Civico di Rovereto. Sezione, Archeologia, Storia, Science Naturali*, vol. 10, pp. 307-326, 1995.

SANSONI, U. “Peculiarità e ruoli scenici delle figure maschili e femminili nell´arte delle Teste Rotonde.” *Memorie della Societá Italiana di Scienzi Naturali et del Museo Civico di Storia Naturale di Milano*, vol. XXVI, nº 2, pp. 453-466, 1993.

SANTOS GUERRA, A. *Vegetación y flora de La Palma*. S/C. de Tenerife, 1983.

SARIADINI, V. “Temples of Bronce Age Margiana: tradition of ritual architecture.” *Antiquity*, vol. 68, nº 259, pp. 388-397, 1994.

- “Near Eastern Aryans in Central Asia.” *The Journal of Indo-European Studies*, vol. 27, nº 3-4, pp. 295-326, 1999.

SCARBOROUGH, J. “The pharmacology of sacred plants, herbs and roots” en FARAONE, C.A. y OBBINK, D. (Eds.), *Magika hiera. Ancient greek magic and religion*, pp. 138-174, Oxford University press, 1991.

- “The opium poppy in hellenistic and roman medicine” en PORTER, R. y RICH, M. (Ed.), *Drugs and narcotics in history*, pp. 4-23, Cambridge, 1995.

SCHEIL, V. “Notules.” *Revue d´Assyriologie et d´Archeologie Orientale*, vol. XVIII, nº 2, pp. 95-100, 1921.

SCHIAPARELLI, E. *Relazione sui lavori della Missione Archeologica Italiana in Egiptto (anni 1903-1920)*, vol. 2, Torino, 1927.

SCHLEIFFER, H. *Narcotic plants of the Old World.* Nueva York, 1979.

SCHLIEMANN, H. *Mycenae; a narrative of researches and discoveries at Mycenae and Tiryns.* Nueva York, 1976.

SCHOBINGER, J. "El arte rupestre del área andina como expresión de ritos y vivencias shamánicas o iniciáticas" en SCHOBINGER, J. (Comp.), *Shamanismo sudamericano* pp.45-67, Buenos Aires, 1997.

SCHULTES, R. E. "Ilex Guayasa from 500 A.D. to the present" en WASSÉN, H., *A medicine man´s implements and plants in a Tiahuanacoid tomb in higland Bolivia*, pp. 115-138, Göteborg, 1972.

- "Hallucinogenic plants: their earliest botanical descriptions." *Journal of Psychedelic Drugs*, vol. 11, 1-2, pp. 13-24, 1979.

- "Algunos apuntes etnofarmacológicos de la Amazonía colombiana." *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquía*, vol. 6, nº 21, pp. 89-98, 1987.

- a) "El legado de la medicina popular" en WILLIAM A. R. *et alii., Guía ilustrada de las plantas medicinales*, pp. 137-149, Barcelona, 1994.

- b) "El campo virgen en la investigación de las plantas psicoactivas" en FERICGLA, J.Mª. (Ed.), *Plantas, chamanismo y estados de consciencia* pp. 25-116, Barcelona, 1994.

SCHULTES, R. E. y HOFMANN, A. *Plantas de los dioses.* Italia, 2º edición, 1993.

- *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*. Springfield, 2º edición, 1980.

SCHULTZE-MOTEL, J. "Literature on archaeological remains of cultivated plants (1989/1990)." *Vegetation, History and Archaeobotany*, nº 1, pp. 53-62, 1992.

- "Literature on archaeological remains of cultivated plants (1990/1991)." *Vegetation, History and Archaeobotany*, nº 1, pp. 47-59, 1993.

- "Literature on archaeological remains of cultivated plants (1991/1992)." *Vegetation, History and Archaeobotany*, nº 3, pp. 33-61, 1994.

SCHWEINFORTH, G. "De la flore pharaonique." *Bulletin de l´Institut Egyptien*, nº 3, pp. 51-76, 1883.

- "Ueber pflanzenreste aus Altaegyptischen gräbern." *Berichte der Deutschen Botanischen Gesellschaft*, nº 2, pp. 351-371, 1884.

SCOTT CHILTON, W., HIGWOOD, J., y JENSEN, R.E. "Psilocin, bufotenine and serotonin: historical and biosynnthetic observations." *Journal of Psychedelic Drugs*, vol. 11, nº 1-2, pp. 61-69, 1979.

SEDEÑO, A. *Historia de la conquista de la Gran Canaria*. Edic. de D. Darias Padrón, Galdar, 1936.

SEIPEL, W. "Estado y sociedad" en EGGEBRECHT, A. (Dir.), *El antiguo Egipto*, pp. 117-195, Barcelona, 1984.

SEITZ, G.J. "Epená, the intoxicating snuff powder of the Waika indians and the Tukano medicine man, Agostino" en EFRON, D.H., HOLMSTED, B. y KLINE, N. (Eds.), *Ethnopharmacologic search for psychoactive drugs*, pp. 315-338, Nueva York, 1979.

SERRA RAFOLS, E. Crítica a los artículos "Vindicación de nuestras pintaderas" de P. Hernández y "Sobre algunas pintaderas oeste-africanas" de Th. Monod. *Revista de Historia*, vol. XI, nº 70, pp. 239-241, 1945.

- "Les relations possibles des cultures canariennes avec celle de l´w. africain." *V Congreso Panafricano de Prehistoria y de Estudios del Cuaternario*, tomo II, pp. 245-247, 1966.

SERVIER, J. *Tradition et civilitation Berbères.* Monaco, 1985.

SHERRAT, A. “Cups that Cheered” en WALDREN W.H. y CLAIRE KENNARD, R. (Eds.), *Bell Beakers of the Western Mediterranean.* BAR International Series 331, pp. 81-114, 1987.

-“Sacred and profane substances: the ritual use of narcotics in later Neolithic Europe” en GARWOOD, P. (Ed.), *Sacred and profane. Proceedings of a conference on archaeology, ritual and religion*, pp. 50-64, Oxford, 1989.

- “The genesis of megaliths: monumentality, ethnicity and social complexity in Neolithic north-west Europe.” *World Archaeology*, vol. 22, nº 2, pp. 147-167, 1990.

- a) “Alcohol and its alternatives. Symbol and substance in pre-industrial cultures” en GOODMAN, J., LOVEJOY, P. y SHERRAT, A. (Eds.), *Consuming habits. Drugs in history and antropology*, pp. 1-46, Londres, 1995.

- b) “Instruments of conversion? The role of megaliths in the Mesolithic/Neolithic transition in Northwest Europe.” *Oxford Journal of Archaeology*, vol. 14, nº 3, pp. 245-260, 1995.

- “La transformación de la antigua Europa agraria: el Neolítico reciente y la Edad del Cobre, 4500-2500 a.C.” en CUNLIFFE, B.(Ed.), *Prehistoria de Europa Oxford*, pp. 169-202, Barcelona, 1998.

SIEGEL, R. K. “Hallucinations.” *Scientific American,* vol. 237, nº 4, pp. 132-140, 1977.

- “Cocaine hallucinations.” *The American Journal of Psychiatry*, vol. 135, nº 3, pp. 309-314, 1978.

- a) “The natural history of hallucinogens” en JACOBS, B.L. (Ed.), *Hallucinogens: neurochemical, behavioral and clinical perspectives*, pp. 1-18, Nueva York, 1984.

- b) “Hostage hallucinations. Visual imagery induced by insolation and life-threatening stress.” *Journal of Nervous and Mental Disease,* vol. 172, nº 5, pp. 264-272, 1984.

SIEGEL, R.K. y JARVIK, M.E. “Drug-induced hallucinations in animals and man” en SIEGEL, R.K. y WEST, L.J. (Ed.), *Hallucinations. Behavior experience and theory*, pp. 81-161, Canada, 1975.

SIEMENS HERNÁNDEZ, L. “Instrumentos de sonido entre los habitantes prehispánicos de las Islas Canarias.” *Anuario de Estudios Atlánticos,* nº 15, pp. 335-366, 1969.

- “Las endechas canarias del s. XVI y su melodía.” *Homenaje a D. Agustín Millares Carló,* tomo II, pp. 281-310, Caja Insular de Ahorros de Gran Canaria, 1975.

- a) “La música aborigen” en *Historia General de las Islas Canarias* de MILLARES TORRES, A., tomo I, pp. 347-366, 1977.

- b) *La música en Canarias.* El Museo Canario, 1977.

- “Orígenes y devenir del baile llamado “el canario.” *El Museo Canario,* nº LVI-I, pp. 33-92, 1999.

SINGH, M. (Dir.) *Las culturas del Sol.* Barcelona, 1993.

SMITH, A.B. “New approaches to Saharan Rock art.” *Memorie della Societá Italiana di Scienzi Naturali et del Museo Civico di Storia Naturale di Milano,* vol. XXVI, nº 2, pp. 467-477, 1993.

SMITH, N. *An Analysis of Ice Age art. Its psychology and belief system.* Nueva York, 1992.

SMITH, M.T. *et alii.* "Psychoactive constituents of the genus Sceletium N.E.Br. and other Mesembryanthemaceae: a review." *Journal of Ethnopharmacology*, nº 50, pp. 119-130, 1996.

SNIJDER, G.A. *Kretische kunst*. Berlín, 1936.

SNOW, D.R. "Rock art and the power of shamans." *Natural History*, vol. LXXXVI, nº 2, pp. 42-49, 1977.

SNYDER. S. *Drogas y cerebro.* Barcelona, 1994.

SOLECKI, R.S. "Shanidar IV, a Neanderthal flower burial in Northern Iraq." *Science*, vol. 190, pp. 880-881, 1975.

SOLOMON, A. "Ethnography and method in Southern African rock-reseach" en TAÇON, P.S. y CHIPPINDALE, C. (Ed.), *The archaeology of rock-art*, pp. 268-284, United Kingdom, 1998.

SOREN, D., BEN ABED BEN KHADER, A. y SLIM, H. *Carthage. Splendeur et décadence d´une civilisation.* París, 1990.

SOUVILLE, G. "Remarques sur les problème des relations entre l´Afrique du Nord et les Canaries au Neolithique." *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 15, pp. 367-383, 1969.

SPINDLER, K. *El hombre de los hielos*. Barcelona, 1995.

SPRATS, T. *"Historia de la Real Sociedad de Londres (1646)."* La Laguna, 1998.

SPRINGER BUNK, R. "Los grabados rupestres de El Hierro" en VALENCIA, V. y OROPESA, T., *Grabados rupestres de Canarias*, pp.45-52, S/C. de Tenerife, 1990.

- "Las inscripciones alfabéticas líbico-beréberes del Archipiélago Canario." *Manifestaciones rupestres de las Islas Canarias*, pp. 253-298. S/C. de Tenerife, 1996.

SPRUCE, R. *Notas de un botánico en el Amazónas y en los Andes. Apuntes de los viajes por el Amazónas y sus tributarios…* Ecuador, 1996.

STAMETS, P. *Psilocybin mushrooms of the world*. California, 1996.

STAHL, P.W. "Identification of hallucinatory themes in the Late Neolithic art of Hungary." *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 21, nº 1, pp. 101-112, 1989.

- "Hallucinatory imagery and the origin of early South American figurine art." *World Archaeology*, vol. 18, nº 1, pp. 134-150, 1986.

STEIER, K. "Mohn" en PAULY, F.A. y WISSOWA, G. (Ed.), *Paulys Real Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* vol. XV, tomo 2, pp. 2433-2446, Stuttgart, 1932.

STRASBURGER, E. *et alii. Tratado de Botánica.* Barcelona, 6º edición, 1977.

STOLL, A. *El cornezuelo de centeno. Los glucósidos cardioactivos y sus aplicaciones terapéuticas.* Madrid, 1948.

STOPHELT FLATTERY, D. y SCHWARTZ, M. *Haoma and harmaline. The botanical identity of the Indo-Iranian sacred hallucinogen "soma" and its legacy in religion, language, and middle Eastern folklore*. Near Eastern Studies, nº 21, 1989.

TALBOT RICE, T. *The Scythians*. Nueva York, 1957.

TATON, R. (Dir.) *La ciencia antigua y medieval*. Historia general de las ciencias. Tomo I, Barcelona, 1985.

TEJERA GASPAR, A. "Estado actual de las investigaciones arqueológicas en las Islas Canarias." *VII Coloquios de Historia Canario-Americana*, pp. 258-296, 1986.

- a) "La religión en las culturas prehistóricas de las Islas Canarias." *Aguayro*, nº 175, pp. 8-13, 1988.

- b) *La religión de los guanches. Ritos, mitos y leyendas.* S/C. de Tenerife, 1988.

- "La Gomera. Islas Canarias" en YACINE, T., *Tradition et modernité dans les sociétés berbères*, pp. 157-181, París, 1989.

- “La religión en las Culturas Prehistóricas de las Islas Canarias.” *Zephyrus*, nº XLIII, pp. 235-242, 1990.

- *Mitología de las culturas prehistóricas de las Islas Canarias.* Lección inaugural 1991-1992. Servicio de publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1991.

- *Tenerife y los guanches*. S/C. de Tenerife, 1992.

- *La religión de los gomeros. Ritos, mitos y leyendas.* Exmo. Cabildo Insular de la Gomera, 1996.

- “Los mitos gomeros.” *Homenaje a Celso Martín de Guzmán (1946-1994)*, pp. 443-460, Las Palmas de Gran Canaria, 1997.

- “El arte prehispánico: ídolos y estelas.” *Gran enciclopedia de el Arte en Canarias*, pp. 25-47, Tenerife, 1998.

- “¿Qué es la *Insula Capraria* de Plinio?.” *Faventia*, vol. 23, nº 2, pp. 43-49, 2001.

TEJERA GASPAR, A. y AZNAR VALLEJO, E. *El asentamiento franconormando de “San Marcial del Rubicón” (Yaiza, Lanzarote). (Un modelo de Arqueología de contacto).* S/C de Tenerife, 1989.

TEJERA GASPAR, A, BALBÍN BEHRMANN, R. y FERNÁNDEZ MIRANDA, M. “Los litófonos prehistóricos de Lanzarote y Tenerife. Estudio arqueológico.” *Tabona*, nº VI, pp. 279-284, 1985-1987.

TEJERA GASPAR, A. y CABRERA PÉREZ, J.C. “Mitos y leyendas de los majoreros (Fuerteventura. Islas Canarias)” *III Jornadas de Estudios sobre Lanzarote y Fuerteventura*, tomo II, pp. 239-246, Puerto del Rosario, 1989.

TEJERA GASPAR, A. y GONZÁLEZ ANTÓN, R. a) "Las manifestaciones religiosas de los aborígenes de Fuerteventura." *I Jornadas de Estudios sobre Lanzarote y Fuerteventura*, tomo II, pp. 345-363, Puerto del Rosario, 1987.

- b) *Las culturas aborígenes canarias.* S/C. de Tenerife, 1987.

TEJERA GASPAR, A. y JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J. a) "Ritos de fecundación en la Prehistoria de Gran Canaria." *Zephyrus*, nº XLIII, pp. 209-213, 1990.

- b) "Ritos propiciatorios de la lluvia en la Prehistoria de Gran Canaria." *Serta in Honorem Juan Regulo*, vol. IV, pp. 657-661, La Laguna, 1990.

TEJERA GASPAR, A y PERERA BETANCOR, M.A. "Las manifestaciones rupestres de Fuerteventura." *Manifestaciones rupestres de las Islas Canarias*, pp. 107-132. S/C. de Tenerife, 1996.

TERZI, M. *El arte ruestre Prehistórico.* Madrid, 1990.

THOMPSON, D.W. *A glossary of greek birds*. Londres, 1936.

THORWALD, J. *El alba de la medicina.* Alemania, 1968.

TORIBIO DE BENAVENTE, F. *Historia de los indios de la Nueva España.* Madrid, 1985.

TORRES, C.M. "Evidence for snuffig in the prehispanic stone sculpture of San Agustín, Colombia." *Journal of Psychedelic Drugs*, vol. 13, nº 1, pp. 53-60, 1981.

- a) "Tabletas para alucinógenos en sudamerica: tipología, distribución y rutas de difusión." *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, nº 1, pp. 37-53, 1986.

- b) "Iconografía de las tabletas para inhalar sustancias psicoactivas de la zona de San Pedro de Atacama, Norte de Chile." *Estudios atacameños*, nº 7, pp. 178-195, 1986.

- *The iconography of South American snuff trays and related paraphernalia*. Etnologiska Studier, nº 37, Göteborg Etnografiska Museum, 1987.

- "Iconografía Tiwanaku y alucinógenos en San Pedro de Atacama: Chile" en FERICGLA, J.Mª. (Ed.), *Plantas, chamanismo y estados de consciencia* pp. 151-173, Barcelona, 1994.

TORRES, C.M. *et alii.* "Snuff powders from pre-hispanic San Pedro de Atacama: Chemical and contextual análysis." *Current Anthropology*, vol. 32, nº 5, pp. 640-649, 1991.

TORRIANI, L. *Descripción de las Islas Canarias.* S/C. de Tenerife, 1978.

TOSI, M. "Hansalu project 1974: Palaeobotanical Survey." *Iran*, nº 13, pp. 185-186, 1975.

TRENDALL, A. D. *Frühitaliotische Vasen.* Leipzig, 1938.

- *Vasi antichi dipinti del Vaticano. Vasi Italioti ed Etruschi a figure rosse*. Cittá del Vaticano, 1955.

TUBÍA, M. "Música, canto y danza" en POVEDA, J.Mª. (Dir.), *Chamanismo. El arte natural de curar*, pp. 171-177, Madrid, 2º edición, 1997.

TYLER, C.W. "Some new entoptic phenomena." *Vision Research*, vol. 18, nº 12, pp. 1633-1639, 1978.

VALENCIA AFONSO, V. "Los grabados rupestres de Tenerife" en VALENCIA, V. y OROPESA, T., T. *Grabados rupestres de Canarias*, pp. 53-61, S/C. de Tenerife, 1990.

VALENCIC, I. "Has the mystery of the Eleusian mysteries been solved?" *Yearbook for Ethnomedicine and the Study of Consciousness*, nº 3, pp. 325-336, 1994.

VANDERBERG, P. *El secreto de los oráculos.* Barcelona, 1991.

VAN DER MERWE, N.J. “Cannabis smoking in 13th-14th century Ethiopia: chemical evidence” en RUBIN, V. (Ed.), *Cannabis and culture*, pp. 77-80, The Hague, 1976.

VAN GENNEP, A. *Los ritos de paso.* Madrid, 1986.

VÁZQUEZ, J.A. “Naturaleza y significación del shamanismo” en SCHOBINGER, J. (Comp.), *Shamanismo sudamericano*, pp. 11-18, Buenos Aires, 1997.

VÁZQUEZ HOYS, A. Mª. y MUÑOZ MARTÍN, O. *Diccionario de magia en el mundo antiguo.* Madrid, 1997.

VÁZQUEZ VARELA, J.Mª. “La mujer en la sociedad prehispánica de Gran Canaria.” *La mujer en el mundo antiguo.* Actas de las V jornadas de investigación interdisciplinar, pp. 397-402, Madrid, 1986.

- “Alucinaciones y arte prehistórico: teoría y realidad en el noroeste de la Península Ibérica.” *Pyrenae,* nº 24, pp. 87-91, 1993.

- a) *Antepasados, guerreros y visiones. Análisis antropológico del Arte Prehistórico de Galicia.* Exma. Diputación de Pontevedra, 1995.

- b) “Las relaciones atlánticas del arte rupestre canario: estado de la cuestión y nuevas perspectivas.” *I Symposium de manifestaciones rupestres Canarias-Norte de África.* Las Palmas de Gran Canaria, 1995. (en prensa)

VELKOV, V. *et alii*. *Los tracios.* Col. Cuadernos Historia 16, nº 222. Madrid, 1985.

VENTRIS, M. y CHADWICK, J. *Documents in Mycenean Greek.* Cambridge University Press, 1956.

VERNEAU, R. “Les inscriptions lapidaires de l´Archipiel Canarien.” *Revue d´Ethnographie*, pp. 273-287, 1882.

- *Rapport sur une mission scientifique dans l´Archipiel Canarien.* París, 1887.

- “Habitations, sépultures et lieux sacrés des anciens canariens.” *Revue d´Ethnographie*, pp. 1-52, 1889.

- “Las pintaderas de Gran Canaria.” *Anales de la Sociedad Española de Historia Natural*, T. XII, 1883, reeditado en *Aguayro,* nº 96, pp. 31-34 y nº 97, pp. 32-34, 1978.

- *Cinco años de estancia en las Islas Canarias.* La Orotava Tenerife. 1987.

VIANA, A. *La conquista de Tenerife.* S/C. de Tenerife, 1968.

VIERA Y CLAVIJO, J. a) *Diccionario de Historia Natural de las Islas Canarias.* Las Palmas de Gran Canaria, 1982.

- b) *Noticias de la Historia General de las Islas Canarias.* Tomo I y II, Madrid, 1982.

VILIMKOVA, M. y WIMMER, H. *Roman art in Africa.* Londres, 1963.

VIROLLE-SOUIBES, M. “Femmes, possession et chamanisme: exemples algériens.” *Actes des deuxièmes Rencontres Internationales sur la Fête et la Communication, 1985,* pp. 99-107, Niza, 1986.

VITEBSKY, P. *El Chamán. Rituales, visiones y curaciones desde el Amazonas hasta Siberia.* Barcelona, 1996.

VV.AA. *Arqueología de las ciudades perdidas*. Barcelona, 1986.

VV.AA. *Flora y vegetación del Archipiélago Canario. Tratado florístico, 1º parte.* Madrid, 1992.

WALKER, J. “About phosphenes: luminous patterns that appear when the eyes are closed.” *Scientific American,* vol. 244, nº 5, pp. 142-151, 1981.

WALLIS BUDGE, E.A. *The gods of the egyptians or studies in Egyptian mythology*, vol. I, Londres, 1904.

WASSÉN, H. *The use of some specific kinds of south american indian snuff and related paraphernalia*. Göteborg, 1965.

- *A medicine man´s implements and plants in a Tiahuanacoid tomb in higland Bolivia*. Göteborg, 1972.

- "Anthropological survey of the use of South American snuff" en EFRON, D., HOLMSTEDT, B. y KLINE, N.S. (Eds.), *Ethnopharmacologic search for psychoactive drugs*, pp. 233-289, Nueva York, 1979.

WASYLIKOWA, K. *et alii*. "East-Central Europe" en VAN ZEIST, W., WASYLIKOWA, K. y BEHRE, K. (Eds.), *Progress in Old World palaeoethnobotany*, pp. 207-239, Netherlands, 1991.

WATERMAN, L. *Royal correspondence of the Assyrian Empire*. Tomo I, University of Michigan Press, 1930.

WATLING, R. y SEAWARD, M.R.D. "Some observations on puff-balls from British archaeological sites." *Journal of Archaeological Science*, nº 3, pp. 165-172, 1976.

WATT, J.M. "Dagga in South Africa." *Bulletin on Narcotics*, vol. XIII; nº 3, pp. 9-14, 1961.

WEBSTER, P., PERRINE, D.M. y RUCK, C. A. P. "Mescolando il kykeon." *Eleusis* n/s, nº 4, pp. 55-86, 2000.

WEGNER, M. *Hadrian*. Berlín, 1956.

WEIL, A. y ROSEN, W. *Del café a la morfina*. Barcelona, 1999.

WELLMANN, K. F. "Rock art and drugs." *New Scientist*, vol. 79, pp. 951-952, 1978.

- "Rausghgift, phosphene und felsbilder in nordamerika." *Almogaren*, IX-X, pp. 209-224, 1978-79.

- "Rock art, shamans, phosphenes and hallucinogens in North America." *Bolletino del Centro Camuno di Studi Prehistorici*, vol. XVIII, pp. 89-103, 1981.

WESTERMARCK, E. *Survivances paiennes dans la civilitation mahométane*. París, 1935.

WHITE, H. *Studies in the poetry of Nicander*. Amsterdam, 1987.

WHITLEY, D.S. "Shamanism and rock art in far Western North America." *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 2, nº 1, pp. 89-113, 1992.

- "By the hunter, for the gatherer: art, social, relations and subsistence change in the Prehistoric Great Basin" en WHITLEY, D.S. (Ed.), *Reader in archaeological theory. Post-processual and cognitive approaches*, pp. 257-274, Great Britain, 1998.

- "Finding rain in the desert:landscape, gender and far western North American rock-art" en TAÇON, P.S. y CHIPPINDALE, C. (Eds.), *The archaeology of rock-art*, pp. 11-29, United Kingdom, 1998.

- *L´art des chamanes de Californie*. París, 2000.

WILLERDING, U. "Präsenz, erhaltung und repräsentanz von pflanzenresten in archäologischem fudgut" en VAN ZEIST, W., WASYLIKOWA, K. y BEHRE, K. (Ed.), *Progress in Old World palaeoethnobotany*, pp. 25-51, Netherlands, 1991.

WILNKELMAN, M. "A cross-cultural study of shamanistic healers." *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 21, nº 1, pp. 17-24, 1989.

WILNKELMAN, M. y DOBKIN DE RIOS, M. "Psychoactive properties of !Kung bushmen medicine plants." *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 21, nº 1, pp. 51-59, 1989.

WÖLFEL, D.J. "Ensayo provisional sobre los sellos e inscripciones canarios." *Revista de Historia*, vol. VIII, nº 57-60, pp. 106-107 y 151-155, 1942.

- *Monumenta linguae Canariae*. S/C. de Tenerife, 1996.

XIMENEZ DE SANDOVAL, C. *Las guerras de África en la Antigüedad.* Madrid, 1881.

YARNELL, R. A. "Prehistoric Pueblo use of *Datura*." *El Palacio*, vol. 66, nº 5, pp. 176-178, 1954.

ZEIST, W. "Economic aspects" en VAN ZEIST, W., WASYLIKOWA, K. y BEHRE, K. (Eds.), *Progress in Old World palaeoethnobotany*, pp. 109-130, Netherlands, 1991.

ZEIST, W. y BOTTEMA, S. "Palaeobotanical studies of Carthage. A comparison of microscopic and macroscopic plant remain." *Centre d´etudes et de documentation archéologique de la conservation de Carthage. Bulletin* nº 5, pp. 18-22, 1983.

ZENDER, J. "Le pavot et son usage chez les Assyriens." *Bulletin de la Société Botanique de Genève*, nº 20, pp. 379-382, 1928.

ZERRIES, O. "Morteros para parica, tabletas para aspirar y bancos zoomorfos" *Indiana*, nº 6, pp. 421-441, 1985.

ZIAS, J. *et alii.* "Early medical use of cannabis." *Nature*, vol. 363, p. 215, 1993.

ZOHARY, D. y HOPF, M. *Domestication of plants in the Old World*, USA, 3º edición, 2000.

FUENTES CLÁSICAS

ANTONIO LIBERAL. *Metamorfosis*. Traducción de Mª A. Ozaeta Gálvez. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1989.

APIANO. *Historia romana* I. Traducción de A. Sancho Royo. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1980.

APOLODORO. *Biblioteca*. Traducción de M. Rodríguez de Sepúlveda. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1985.

APOLONIO DE RODAS. *Argonáuticas*. Traducción de M. Valverde Sánchez, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1996.

APULEYO. *El asno de oro.* Traducción de L. Rubio Fernández. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1987.

- *Apología, Flórida.* Traducción de S. Segura Munguía. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1980.

AQUILES TACIO. *Leucipa y Clitofonte.* Traducción de M. Brioso Sánchez y E. Crespo Güemes. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982.

ARETEO DE CAPADOCIA. *Obra médica*. Edic. de M.E. Pérez Molina, Editorial Akal, Madrid, 1998.

ARISTÓTELES. *Acerca del alma.* Traducción de T. Calvo Martínez. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1983.

- *Constitución de los Atenienses.* Traducción de M. García Valdés. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1984.

- *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de Historia Natural.* Traducción de E. La Croce y A. Bernabé Pajares. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1987.

- *Metafísica*. Traducción de T. Calvo Martínez. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1994.

BABRIO. *Fábulas de Babrio.* Traducción de P. Bádenas de la Peña y J. López Facal. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1978.

Bucólicos griegos. Traducción de M. García Teijeiro y Mª.T. Molinos Tejada. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1986.

CALÍMACO. *Himnos, epigramas y fragmentos.* Traducción de L.A. de Cuenca y Prado y M. Brioso Sánchez. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1980.

CATÓN. *On agriculture.* Traducción de W.D. Hooper y H. Boyd Ash. Loeb Classical Library, Londres, 1979.

CELSO. *De medicina*. Traducción de W.G. Spencer. Londres, Loeb Classical Library, 1971, 1979, 1989.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Protréptico*. Traducción de Mª.C. Isart Hernández. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1994.

COLUMELA. *On agriculture.* Traducción de H. Boyd Ash, E.S. Foster y E.H. Heffner. Loeb Classical Library, Londres, 1968, 1977 y 1979.

DEMÓSTENES. *Discursos políticos* I. Traducción de A. López Eire. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1980.

DIODORO DE SICILIA. *Biblioteca Histórica.* Libros I-II. Traducción de J. Lens Tuero, J.M. García López y J. Campos Daroca. Ediciones Clásicas, Madrid, 1995.

Libros III-XVI, Traducción de C. H. Oldfather y R.M. Geer. Loeb Classical Library, Great Britain, 1970, 1979, 1984 y 1989.

DIONISIO DE HALICARNASO. *Historia antigua de Roma.* Traducción de A. Alonso y C. Selo. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1984.

DIOSCÓRIDES. *Plantas y remedios medicinales*. Traducción de M. García Valdés. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1998.

ELIANO. *Historia de los animales.* Traducción de J.M. Díaz-Regañón López. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1984.

ESTRABÓN. *Geografía*. Libros V-VII. Traducción de J. Vela Tejada y J. Gracia Artal. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2001.

- *Geography*. Traducción de H. Leonard Jones. Loeb Classical Library, Londres, 1983, 1988 y 1989.

- *Géographie*. Tomo IV. Traducción de R. Baladié. Collection des Universités de France-Association Guillaume Budé, París, 1989.

FILÓSTRATO. *Vida de Apolonio de Tiana*. Traducción de A. Bernabé Pajares. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1979.

- *Vida de los sofistas*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982.

FLAVIO JOSEFO. *La guerra de los judios*. Traducción de J. Mª. Nieto Ibáñez. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1997.

Fragmentos de épica griega arcaica. Traducción de A. Bernarbé Pajares. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1979.

FRONTINO. *Stratagems*. Traducción de C.E. Bennett. Loeb Classical Library, Londres, 1980.

GALENO. *Claudii Galeni opera omnia*. Ed. de C.G. Kuhn, Alemania, 1965.

GRATIO. *Cinegética*. Traducción de J. A. Correa Rodríguez. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1984.

HERÓDOTO. *Historia*. Traducción de C. Schrader. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1977.

HESÍODO. *Obras y fragmentos. Teogonía Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*. Traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Diez. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1983.

Himnos Homéricos. La Batracomiomaquia. Traducción de A. Bernarbé Pajares. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1988.

- *Homère Hymnes*. Traducción de J. Humbert. Collection des Universités de France-Association Guillaume Budé, París, 1967.

- *The Homeric Hymns*. Ed. de T.W. Allen, W.R. Halliday y E.E. Sikes. Amsterdam, 1980.

HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos.* Vol. II. Traducción de L. Sanz Mingote. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1988

Tratados hipocráticos. Vol. VI. Traducción de A. Alamillo Sanz y M.D. Lara Nava. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1990.

HOMERO. *Odisea*. Traducción de J.M. Pabón Suarez de Urbina. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1981.

- *Homerus Odyssea*. Ed. de A. Ludwich. Alemania, 1998.

- *L´Odyssée*. Traducción de V. Berard. Collection des Universités de France-Association Guillaume Budé, París, 1968.

- *Ilíada*.Traducción de E. Crespo Güemes. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1991.

- *Iliade*. Traducción de P. Mazon et alii. Collection des Universités de France-Association Guillaume Budé, París, 1965.

- *Homeri opera. Iliadis.* Ed. de D. B. Monro y T. W. Allen. Scriptorum classicorum biliotheca oxoniensis. Great Britain, 1982.

ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Ed. de J. Oroz Reta y M. Marcos Casquero. Madrid, 1993.

JÁMBLICO. *Babilónicas (Resumen de Focio y frag.)*. Traducción de M. Brioso Sánchez y E. Crespo Güemes. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982.

JENOFONTE. *Anábasis*. Traducción de R. Bach Pellicer. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982.

- *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates.* Traducción de J. Zaragoza. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993.

JENOFONTE DE ÉFESO. *Efesíacas. Fragmentos novelescos*. Traducción de J. Mendoza. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1979.

JULIANO. *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonos y leyes.* Traducción de J. García Blanco y P. Jiménez Gazapo. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982.

JUVENAL. *Sátiras.* Traducción de M. Balash Recort. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1991.

Lírica griega arcaica. (Poemas corales y monódicos, 700-300 a.C.). Traducción de F. Rodríguez Adrados. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1980.

LONGO. *Dafnis y Cloe*. Traducción de M. Brioso Sánchez y E. Crespo Güemes. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982.

LUCANO. *Farsalia*. Traducción de A. Holgado Redondo. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1984.

LUCIANO. *Obras,* vol. I, II y III. Traducción de A. Espinosa Alarcón, J. L. Navarro González y J. Zaragoza Botella. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1981-1990.

LUCRECIO. *De la naturaleza de las cosas*. Traducción del Abate Marchena. Editorial Cátedra, Madrid, 1990.

MARCIAL. *Epigramas*. Traducción de J. Fernández Valverde y A. Ramírez de Vergel. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1997.

NICANDRO. *Nicander. The poems and poetical fragments.* Nueva York, [1953] 1979. Ed. de A.S. Gow y A.F. Scholfield.

OVIDIO. *Amores. Arte de mar. Sobre la cosmética del rostro femenino. Remedios contra el amor.* Traducción de V. Cristóbal López. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1989.

- *Fastos*. Traducción de B. Segura Ramos. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1988.

- *Metamorfosis.* Traducción de A. Ramírez de Verger y F. Navarro Antolín. Alianza Editorial, Madrid, 1995.

PALADIO. *Tratado de agricultura. Medicina veterinaria. Poema de los injertos.* Traducción de A. Moure Casas. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1990.

Paradoxógrafos griegos. Rarezas y maravillas. Traducción de F.J. Gómez Espelosín. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1996.

PARTENIO DE NICEA. *Sufrimientos de amor*. Traducción de J. L. Navarro González y A. Melero. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1981.

PAUSANIAS. *Descripción de Grecia.* Traducción de M.C. Herrero Ingelmo. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1994.

PERSIO. *Sátiras*. Traducción de M. Balasch. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1991.

PETRONIO. *El satiricón*. Traducción de L. Rubio Fernández. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1984.

PLATÓN. *Leyes*. Ed. de J.M. Pabon y M. Fernández-Galiano. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.

- *La República*. Traducción de C. Eggers Lan. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1986.

- *Filebo. Timeo. Critias.* Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992.

PLINIO EL VIEJO. *Natural History*. Traducción de H. Rackham y W.H.S. Jones. Loeb Classical Library, Londres, 1968, 1989, 1992.

PLOTINO. *Enéadas*. Traducción de J. Igal. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1985.

PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres (Moralia). Sobre Isis y Osiris. Diálogos píticos: Sobre la E de Delfos. Sobre Por qué la Pítia no profetiza ahora en verso. Sobre la desaparición de los oráculos. Sobre el amor. Sobre la música.* Traducción de M. García Valdés. Editorial Akal, Barcelona, 1987.

- *Obras morales y de costumbres (Moralia IV) Charlas de sobremesa*. Traducción de F. Martín García. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1987.

- *Obras morales y de costumbres (Moralia V*). *Cuestiones romanas. Cuestiones griegas.* Traducción de M. López Salvá. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1989.

- *Lives IX, Demetrius and Antony, Pyrrhus and Gaius, Marius.* Traducción de B. Perrin. Loeb Classical Library, Londres, 1988.

POLIENO. *Estratagemas*. Traducción de J. Vela Tejada y F. Martín García. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1991

POMPONIO MELA. *Chorographie*. Traducción de A. Silberman. Collection des Universités de France-Association Guillaume Budé, París, 1988.

PORFIRIO. *Sobre la abstinencia.* Traducción de M. Periago Lorente. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1984

- *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos.* Traducción de M. Periago Lorente. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1987.

- *El antro de las ninfas de la Odisea*. Traducción de E.A. Ramos Jurado. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1989.

PSEUDO ARISTÓTELES. *Económicos*. Traducción de M. García Valdés. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1984.

PSEUDO DIOSCÓRIDES. *Plantas y remedios medicinales.* Traducción de M. García Valdés. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1998.

PSEUDO PLUTARCO. *Sobre la vida y poesía de Homero.* Traducción de E.A. Ramos Jurado. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1989.

PROCOPIO. *History of the wars*. Traducción de H.B. Dewing. Loeb Classical Library, Londres, 1979.

Historia de las guerras. Libros, III-IV. Traducción de J.A. Flores Rubio. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2002.

QUINTO DE ESMIRNA. *Posthoméricas.* Ed. de F.A. García Romero. Editorial Akal, Madrid, 1997.

SÉNECA. *Naturales quaestiones*. Traducción de C. Codoñer Merino. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1979.

SILIO ITÁLICO. *Punica*. Traducción de J.D. Duff. Loeb Classical Library, Londres, 1983.

SUETONIO. *Vida de los doce Césares.* Traducción de R.Mª Agudo Cubas. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992.

TÁCITO. *Agricola. Germania. Diálogo sobre los oradores.* Traducción de J.Mª. Requejo Prieto. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1981.

TEOFRASTO. *Historia de las plantas*. Traducción de J. M. Díaz-Regañón López. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1988.

- *Enquiry into plants and minor works on odours and weather signs.* Traducción de A. Hort. Loeb Classical Library, Londres, 1980 y 1990.

- *De causis plantarum*. Traducción de B. Einarson y G. K. K. Link. Loeb Classical Library, Londres, 1976 y 1979.

Textos de magia en papiros griegos. Traducción de J.L. Calvo Martínez y Mª.D. Sánchez Romero. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1987.

TITO LIVIO. *Historia de Roma desde su fundación*. Libros I-III. Traducción de J.A. Villar Vidal. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1990.

VARRÓN. *On agriculture.* Traducción de W.D. Hooper y H Boyd Ash. Loeb Classical Library, Londres, 1979.

VIRGILIO. *Eneida*. Traducción de J. de Echave Susaeta. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982.

- *Bucólicas. Geórgicas. Apéndice virgiliano.* Traducción de T. de la A. Recio García y A. Soler Ruiz. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1990.

10. Ilustraciones



Ilustración nº I. El famoso chamán de *Tassili-n-Ajjer* con rostro o máscara de abeja. Los hongos parecen salir del cuerpo de la persona. (TERZI, M. 1990:9).

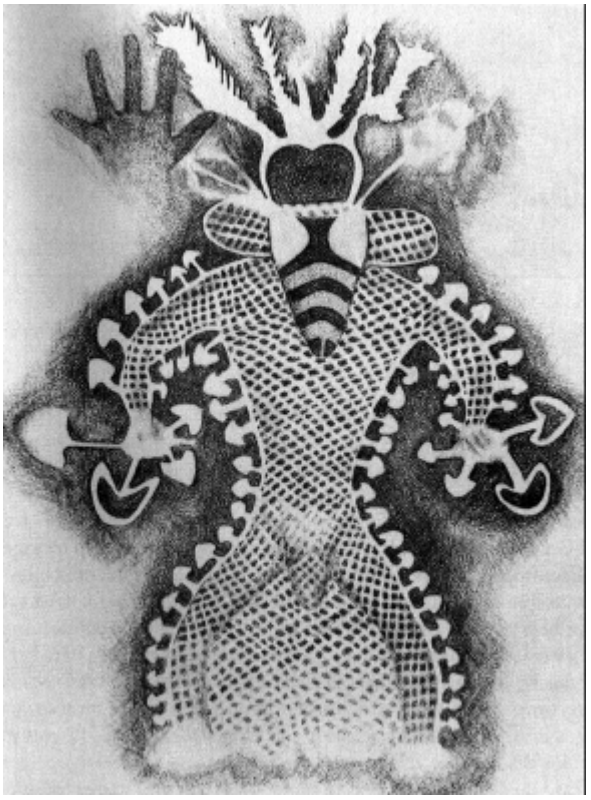


Ilustración nº II. Dibujo del chamán de *Tassili-n-Ajjer* (MCKENNA, T. 1993:101).

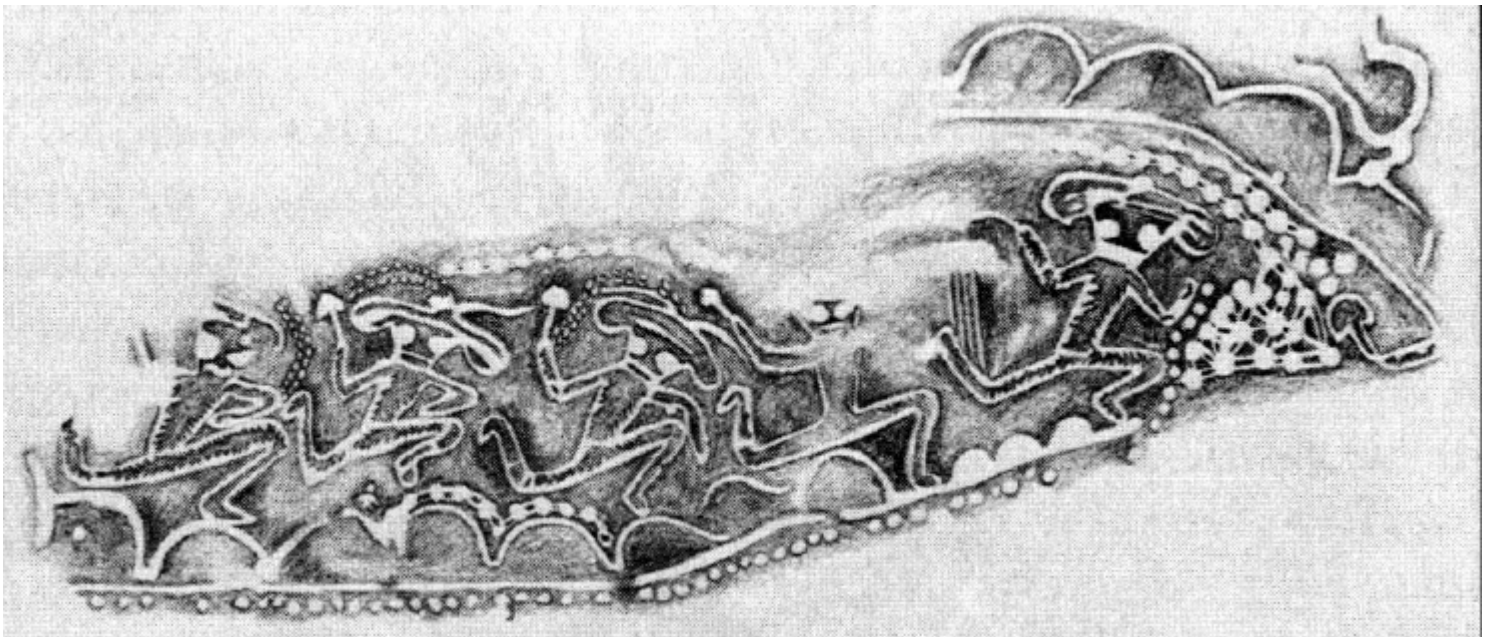


Ilustración nº III. Panel de los hongos corredores de *Tassili-n-Ajjer.* (MCKENNA, T. 1993:102).

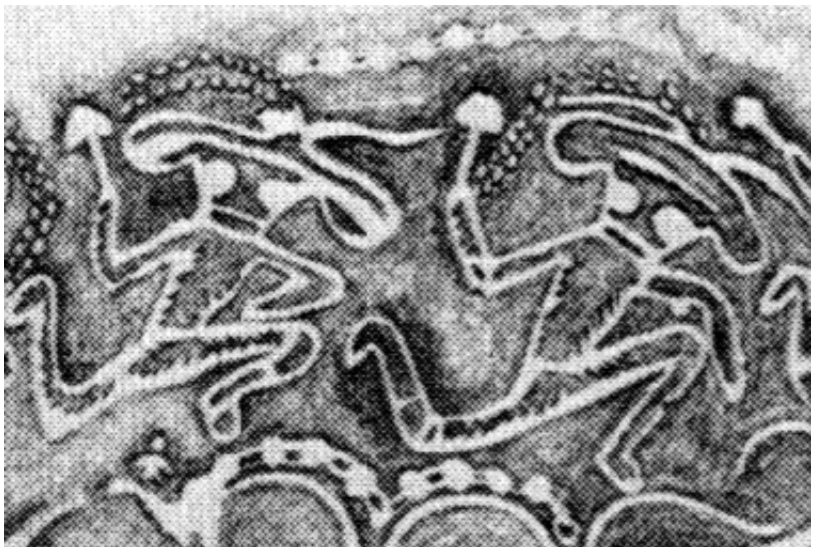


Ilustración nº IV. Detalle del los hongos corredores. Las líneas discontinuas que parten del hongo hacia la cabeza del ser antropomorfo nos están indicando que muy posiblemente se traten de personas transformadas en hongos, semejante a los relatos de algunos pueblos siberianos (MCKENNA, T. 1993:102).

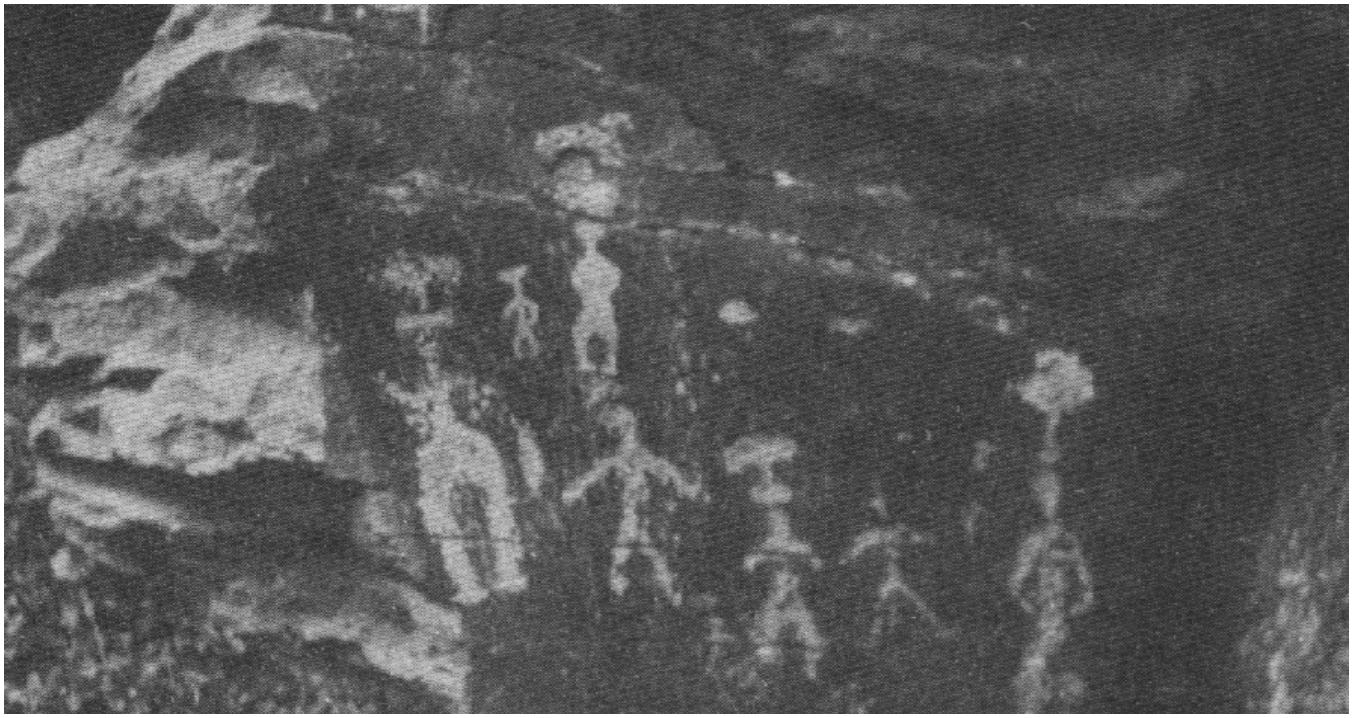


Ilustración nº V. Grabados rupestres siberianos de finales de la Edad de Piedra comienzos del Bronce. En ellos se representa lo que se cree son hongos y figuras antropomorfas con hongos (GORDON WASSON, R. *et alii*. 1992:83-84).

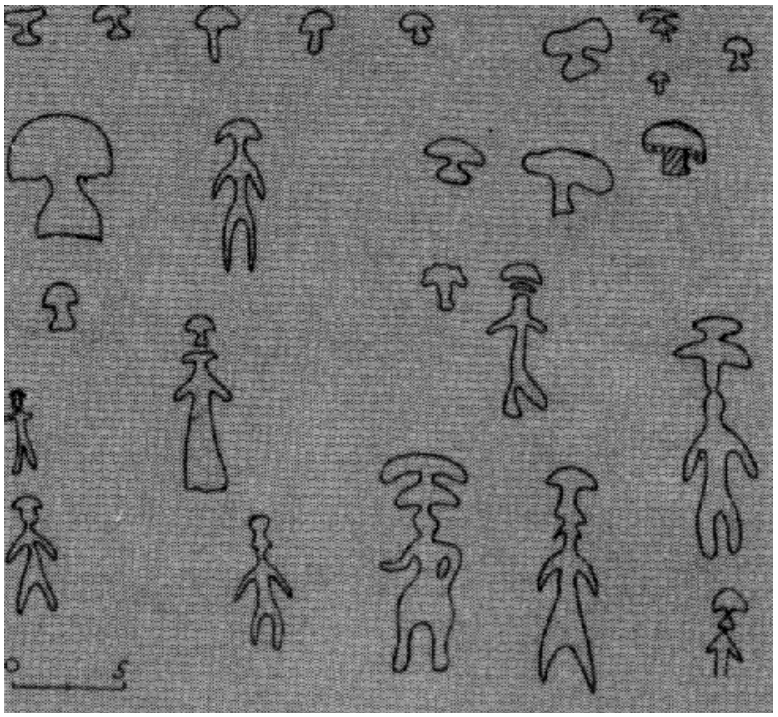


Ilustración nº VI. Dibujo de algunos de los grabados rupestres siberianos con formas de hongos, de la fotografía anterior. (GORDON WASSON, R. *et alii*. 1992:83-84).



Ilustración nº VII. Dibujo que representa los hongos maléficos empleados por los aztecas, cuyo consumo provocaba toda suerte de visiones, según se recoge en la obra del fraile Bernardino de Sahagún (DE SAHAGÚN, B. XI, fol. 142 v).

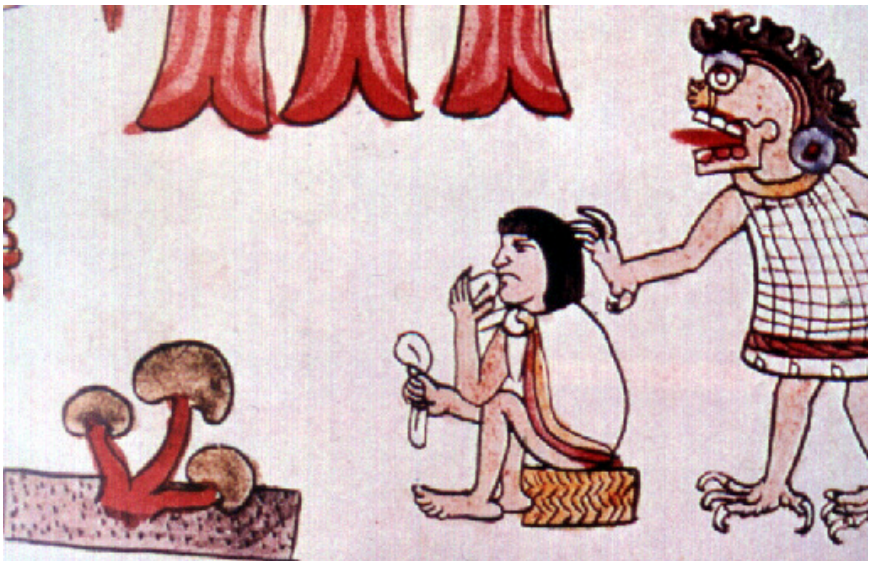


Ilustración nº VIII. Escena del códice Magliabecci, s. XVI, donde se representa a un individuo, posiblemente un sacerdote, que ingiere un par de hongos. A su espalda aparece Mictlantecuhtli, señor del inframundo (BYE, R. y LINARES. E. 1999:11).







Ilustraciones nº IX, X y XI. En detalle, esculturas zoomorfas con hongos (BYE, R. y LINARES. E. 1999:11). Figuras de piedra que representan figuras antropomorfas, zoomorfas y hongos unidos (STAMETS, P. 1996:12).



Ilustración nº XII Escena del *Cerro de Barbatón,* Letur, Albacete. (JORDÁN MONTÉS, J.F. 1998:113 y118).



Ilustraciónº XIII. Escena de *La Risca,* Moratalla, Murcia (JORDÁN MONTÉS, J.F. 1998:113 y118).



Ilustración nº XIV. Escena de *El Milano,* Mula, Murcia. Las formas antropomorfas recuerdan las figuras de hongos y la sensación de simbiosis con ellos. (JORDÁN MONTÉS, J.F. 1998:119).

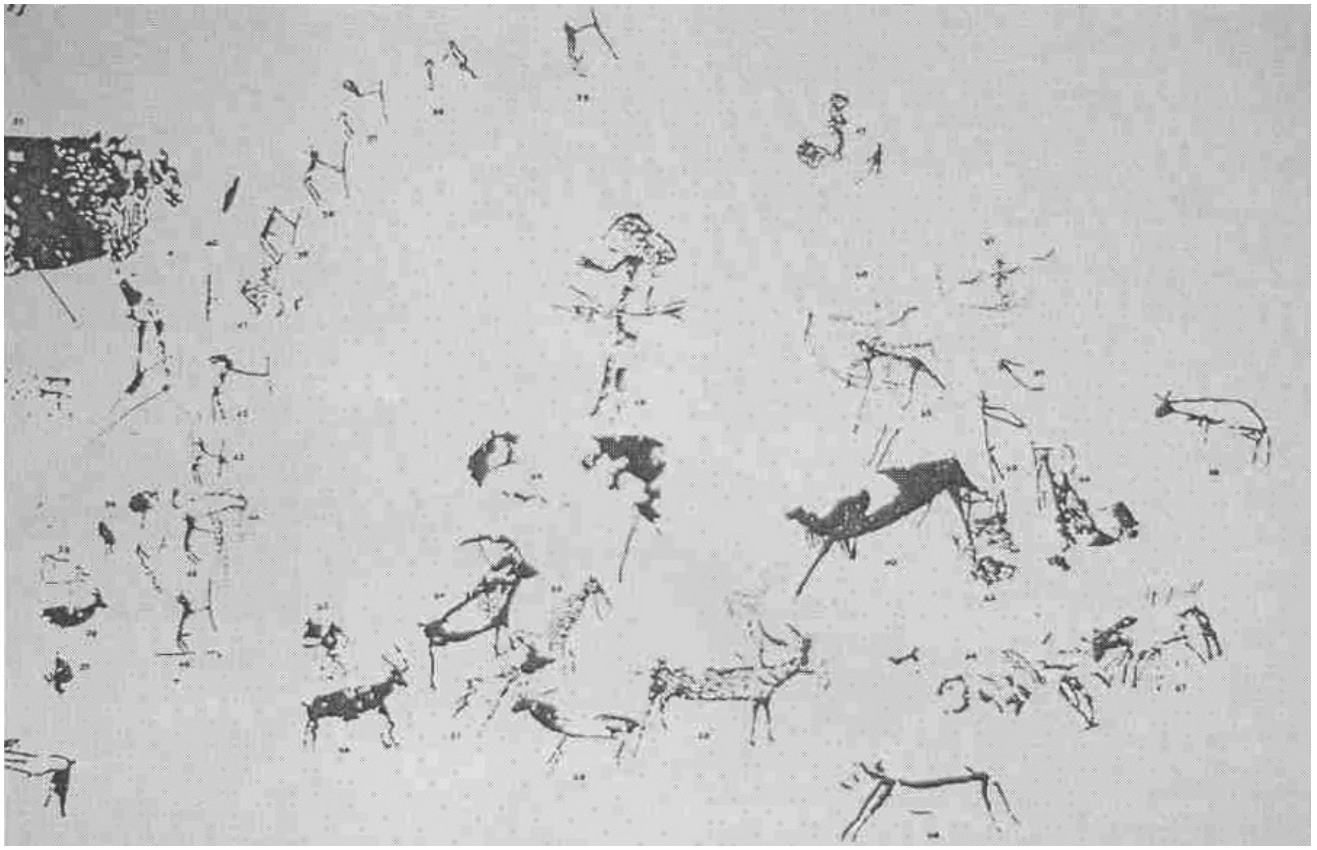


Ilustración nº XV. Escena de *Solana de las Covachas,* zona 3, Nerpio, Albacete (JORDÁN MONTÉS, J.F. 1998:120).



Ilustración nº XVI. Detalle del personaje central que parece dominar el ritual (JORDÁN MONTÉS , J.F. 1998:120).







Ilustraciones nº XVII, XVIII y XIX. Chamanes de tres lugares diferentes del mundo. Arriba, a la izquierda un brujo enmascarado africano ejecuntando una danza ritual; a la derecha un chamán siberiano bate un tambor de piel de ciervo para favorecer el trance. Debajo, un chamán huichol presenta a la comunidad un recién nacido, México (SCHULTES, R.E. 1994:147).



Ilustración nº XX. Dibujo del chamán paleolítico de la caverna de *Les Trois-Frères*. (CLOTTES, J. y LEWIS-WILLIAMS, D. 1996:69).



Ilustración nº XXI. Fotografía del chamán de *Les Trois-Frères*. Para muchos autores en esta representación se encontraría la pista del origen del chamanismo (CLOTTES, J. y LEWIS-WILLIAMS, D. 1996:69).



Ilustración nº XXII. El danzante enmascarado, conocido también como chamán con arco o pequeño instrumento musical de la caverna de *Les Trois-Frères*, con su metamorfosis parece que contacta o se funde con la manada (PATTE, E. 1960:75).



Ilustración nº XXIII. El chamán ornitocéfalo de *Lascaux*. Escena que representa a un hombre, con una máscara en forma de ave, frente a un bisonte que carga hacia él, a su lado un pájaro de pie en un poste y -aunque no aparece en la foto- fuera de la escena un rinoceronte parece huir o retroceder ante el chamán (CLOTTES, J. y LEWIS-WILLIAMS, D. 1996:36, fig. 30).

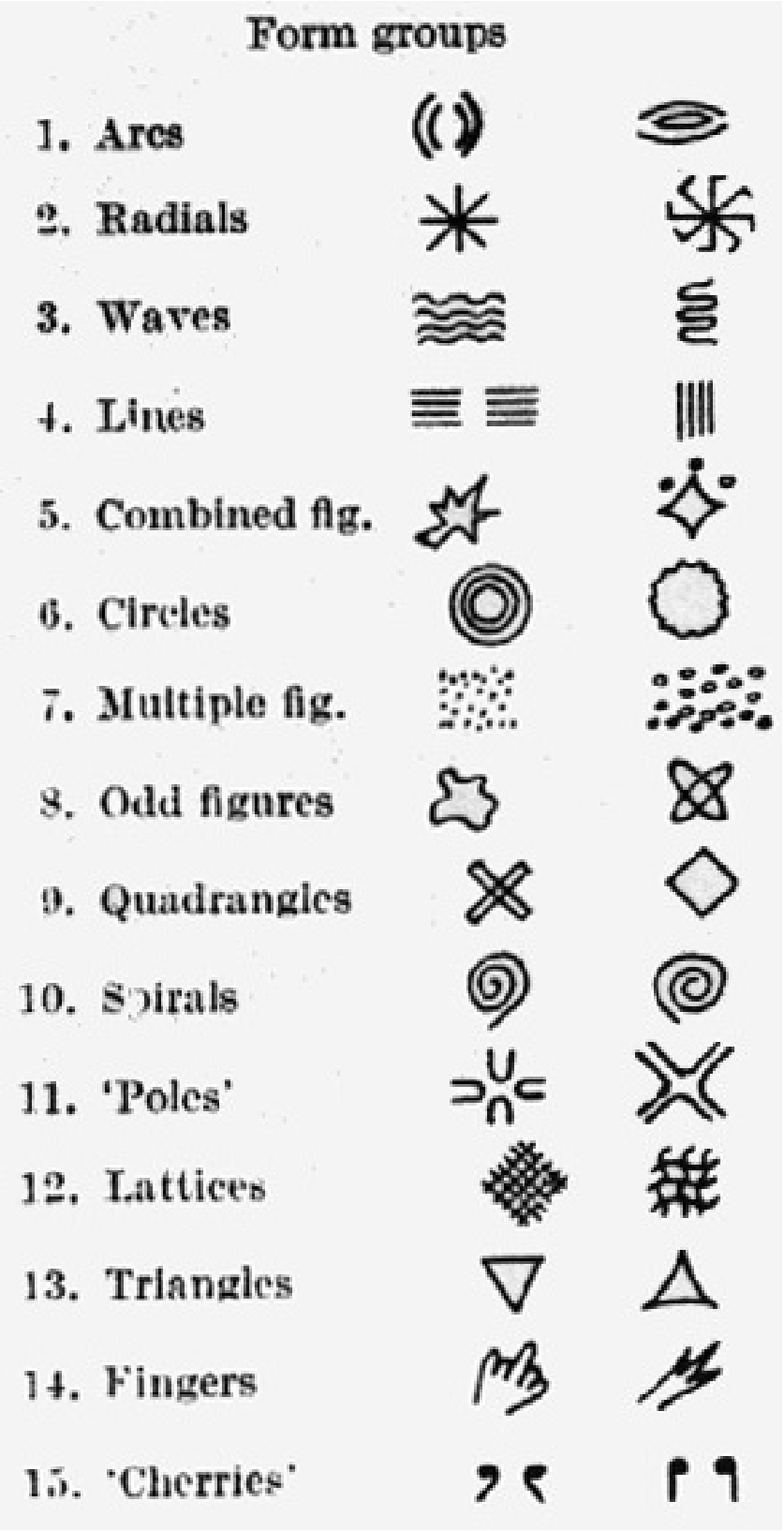


Ilustración nº XXIV. Esquema de los fosfenos más habituales. En general, se pueden observar durante las primeras fases del estado de trance (KELLOG, R, KNOLL, M. y KUGLER, J. 1965:1129).

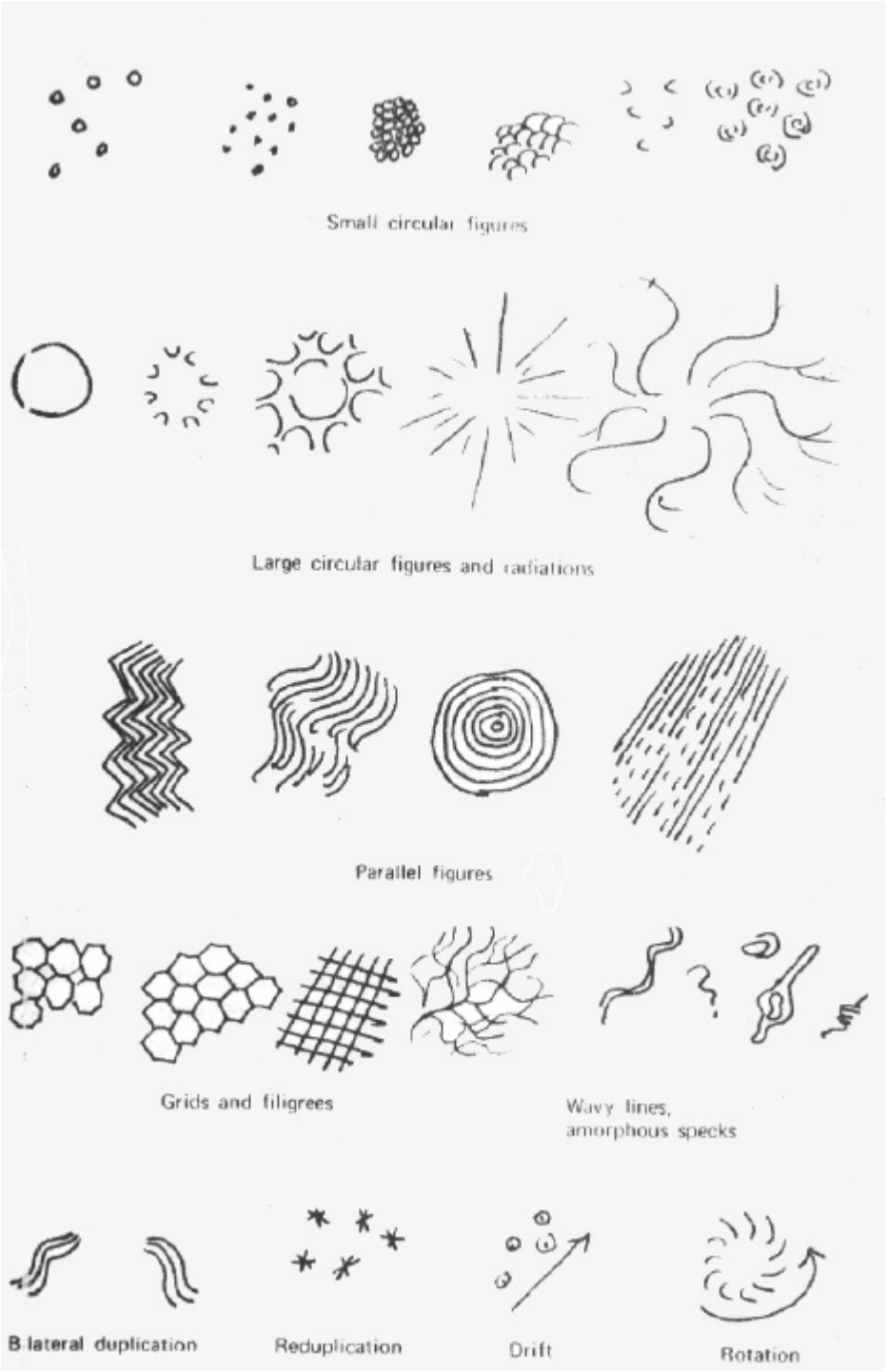


Ilustración nº XXV. Otro esquema con algunos de los principales fosfenos analizados (HOROWITZ, M.J. 1975:179).



Ilustración nº XXVI. Cerámica estilo Kamares (Creta, hacia los siglos XVIII-XVII a. de C.) Se combinan espirales en blanco, rojo y sienas y motivos curvilineos. Ya G. Snijder, en 1936, encontraba que los motivos presentes en este tipo de vasijas se asemejaban mucho a las visiones bajo los efectos de la mescalina (PIJOAN, J. 1971:21).





Ilustraciones nº XXVII y XXVIII. Frutero de cerámica del estilo Kamares procedente del palacio de Festos (Creta, hacia los siglos XVIII-XVII a. de C.). Se encuentra decorado con pinturas multicolores, destacando el rojo, el negro y el blanco. Los motivos espirales recuerdan, como en el caso anterior, las visiones producidas durante la fase de trance (www.culture.gr/2/21/211/21123m/e211wm01.html).



Ilustración nº XXIX. Un pyxis de los primeros momentos del estilo geométrico. (www.culture.gr/2/21/211/21123m/e211wm01.html).



Ilustración nº XXX. Una crátera de la fase geométrica tardía, hacia los siglos X-IX a. de C. (www.culture.gr/2/21/211/21104m/e211dm03.html).



Ilustración nº XXXI. Gran vaso de trípode con elementos geométricos y faunísticos, hacia el s. VIII a. de C. Para algunos autores, como R. Gordon Wasson, la temática de las grecas es similar a las visiones experimentadas durante las primeras fases de trance producidas por la ingestión de hongos psilocíbicos (KARPODINI-DIMITRI, E. 1990:69).

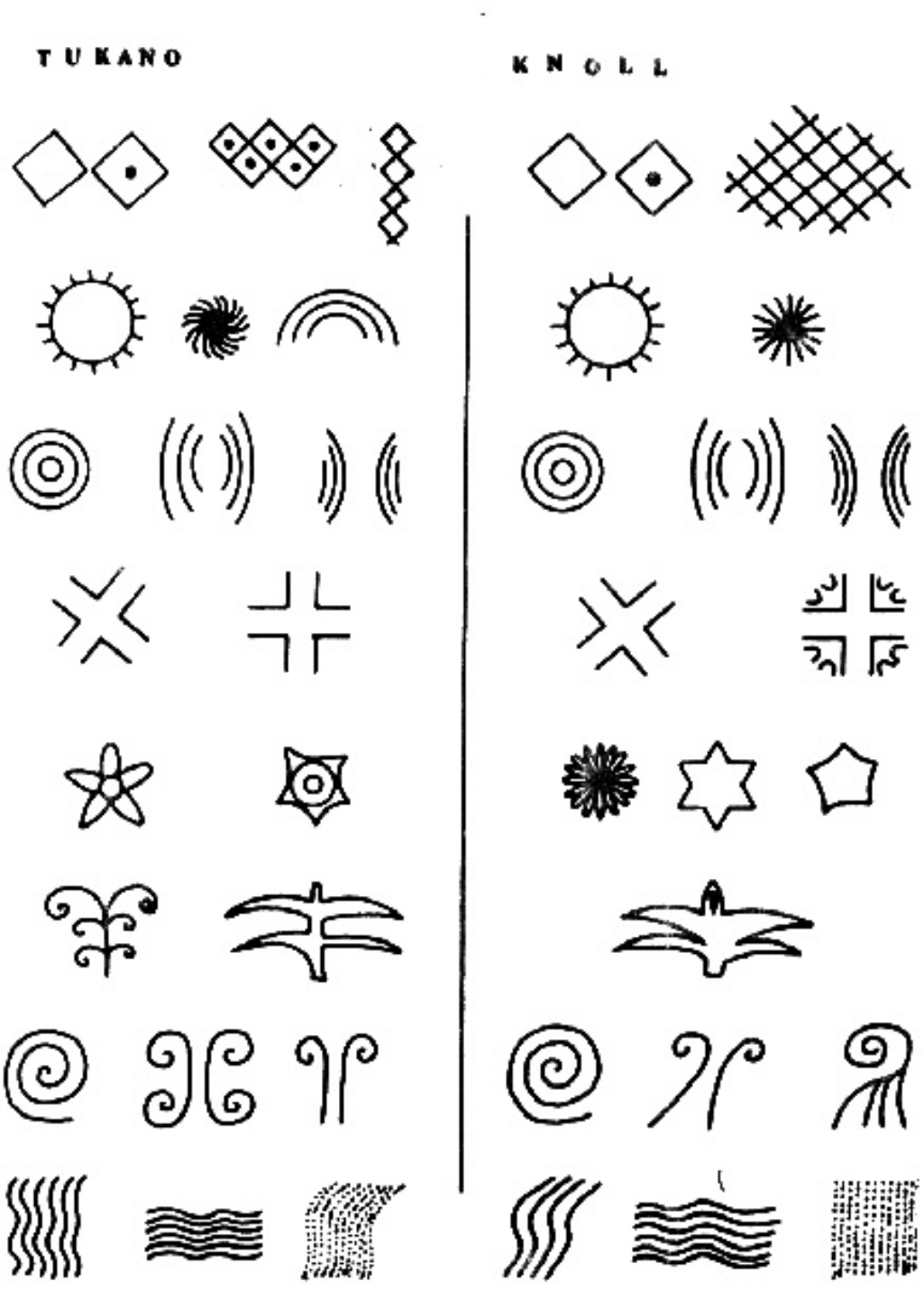


Ilustración nº XXXII. Comparación entre los fosfenos universales estudiados por M. Knoll y los vistos durante la fase de trance por los indios Tukano del Vaupés, Colombia (REICHEL-DOLMATOFF, G. 1985:294).

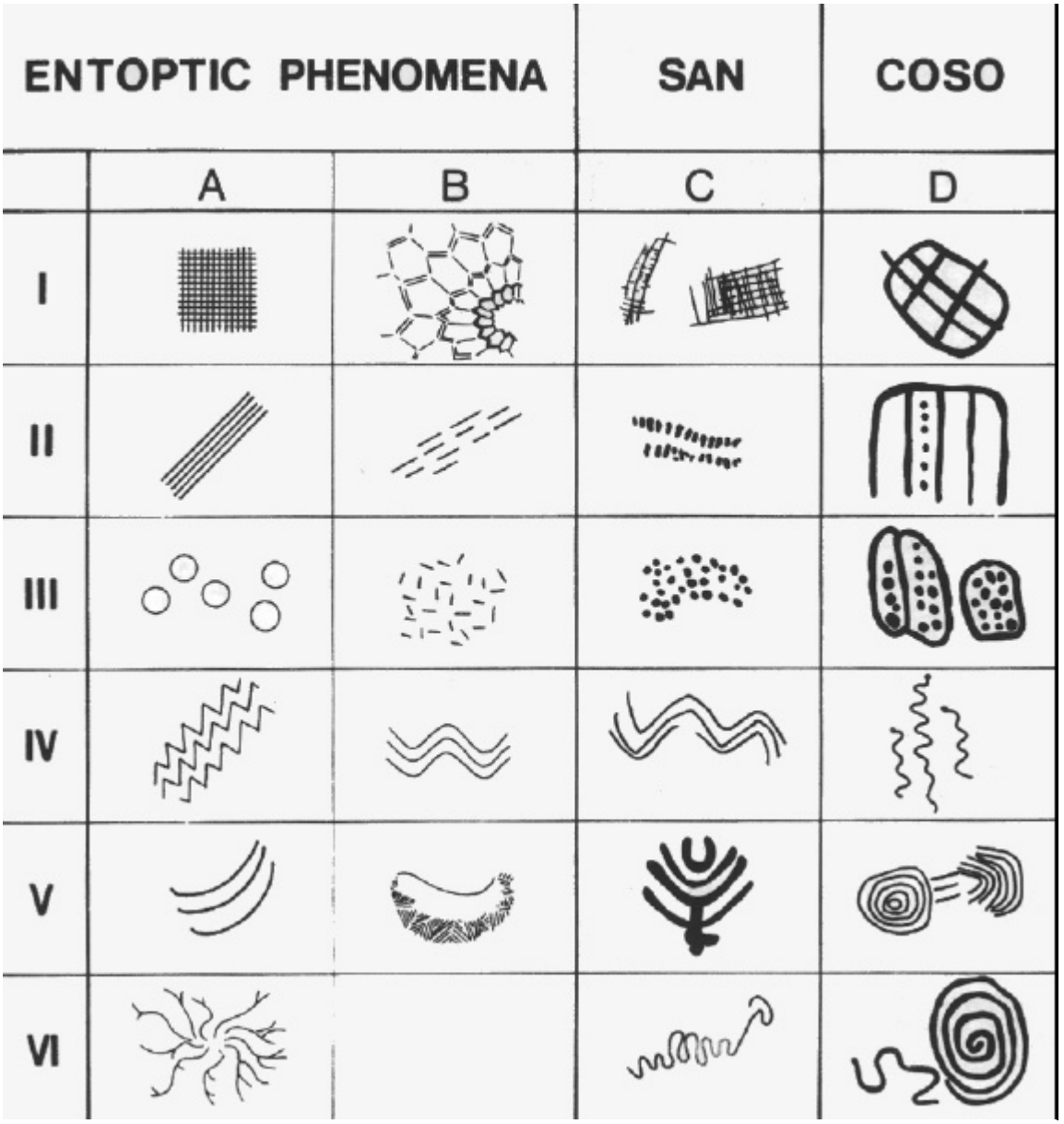


Ilustración nº XXXIII. Imágenes de fosfenos analizadas por D. Lewis-Williams y T.A. Dobson comparando los motivos e imágenes de las culturas Coso, California, y San, Sudáfrica (LEWIS-WILLIAMS, D. y DOWSON, T.A. 1988:206).

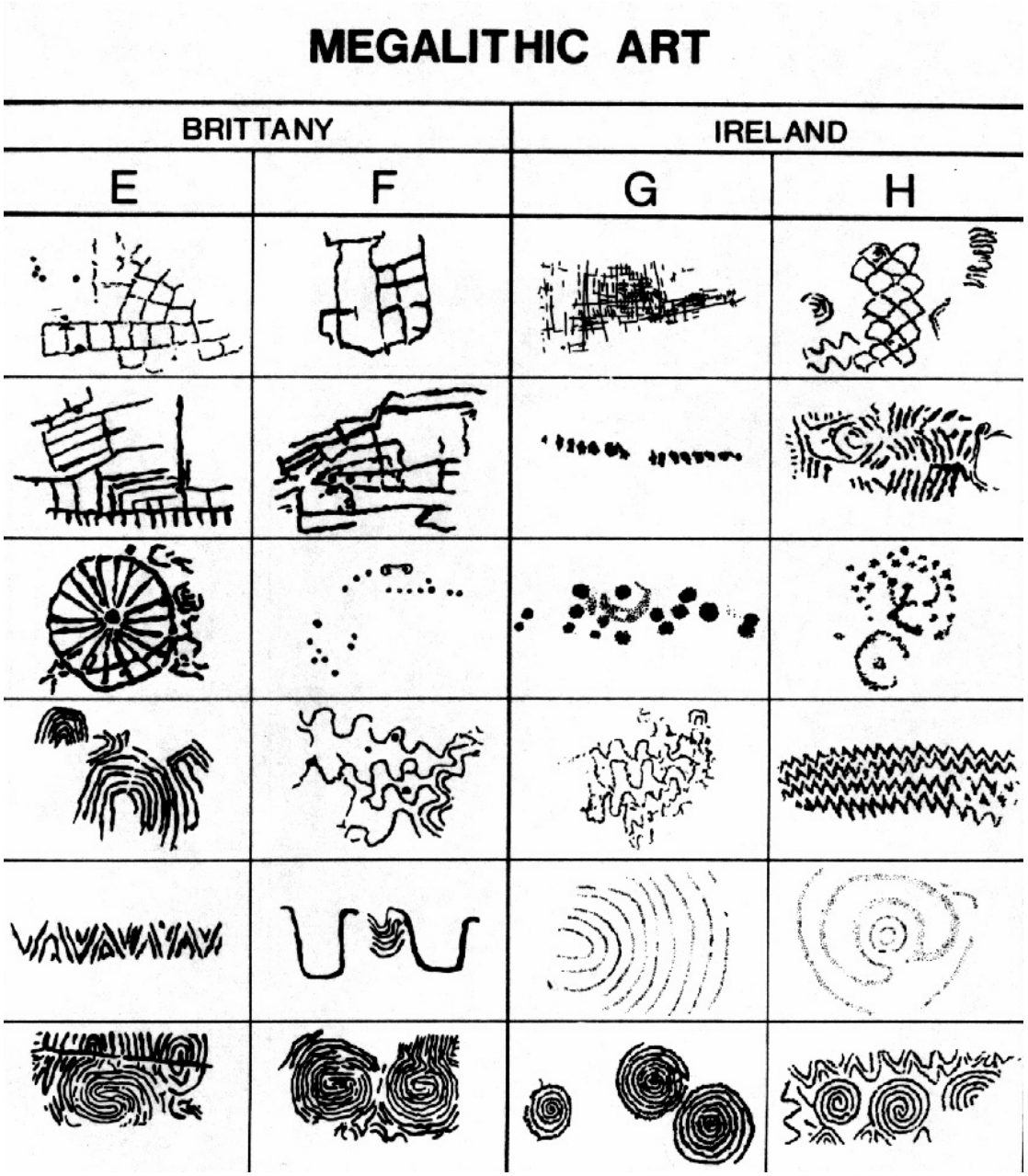


Ilustración nº XXXIV. Motivos presentes en el arte megalítico de Bretaña e Irlanda que, para R. Bradley, son comparables a los anteriores y derivarían de estados de trance (BRADLEY, R. 1989:73).





Ilustraciones nº XXXV y XXXVI. La Dama Ibérica de "la adormidera" de *L´Alcúdia*, Elche. Aunque muy fragmentada, esta representación sedente, muestra en su mano derecha una rama de adormidera de la que deriva su nombre. Se aprecian dos de sus cápsulas y el inicio de una tercera. A la derecha, detalle de las adormideras (IZQUIERDO PERAILE, Mª I. 1997:70, foto nº1).



Ilustración nº XXXVII. Dibujo científico de la adormidera, *Papaver somniferum.* (www.botanical.com).



Ilustración nº XXXVIII. Relieve de un personaje asirio procedente del palacio de Khorsabad, posiblemente un sacerdote, con adormideras en su mano (RÄTSCH, C. 2001:29).





Ilustraciones nº XXXIX y XL. A la izquierda, relieve asirio procedente de Khorsabad, siglo VIII a. de C., que representa un genio alado o sacerdote, con máscara y alas de águila (PIJOAN, J. 1973:203). A la derecha, proceso psicológico de transformación en un felino a partir de la inhalación de alucinógenos (NUÑEZ ATENCIO, L, GA RCES HILL, H. y LLAGOSTERA MARTÍNEZ, A. 1994:46).



Ilustración nº XLI. Assurbanipal y un genio alado ¿o sacerdote?. Relieve procedente del palacio que Assurbanipal II hizo construir en Kalakh (PIJOAN, J. 1973:204).



Ilustración nº XLII. Dibujo científico de la amapola roja, *Papaver rhoeas* (www.botanical.com).



Ilustración nº XLIII. Estatuilla del arquitecto Kha, procedente de su tumba en Deir-el-Medina, con un collar de amapolas en torno al cuello y perteneciente a la XVIII dinastía (MANNICHE, L. 1997:155).



Ilustración nº XLIV. Pendientes egipcios con forma de amapolas, descubiertos en Biban-el-Molouk en 1908 (ROMER, J. 1984, sin numeración).



Ilustración nº XLV. Fragmento de la tumba de Sennedjem, perteneciente a la XIX dinastía. En la escena aparecen representados la amapola roja, la mandrágora y el aciano (MARCHANTE, C. 1985:130-131).

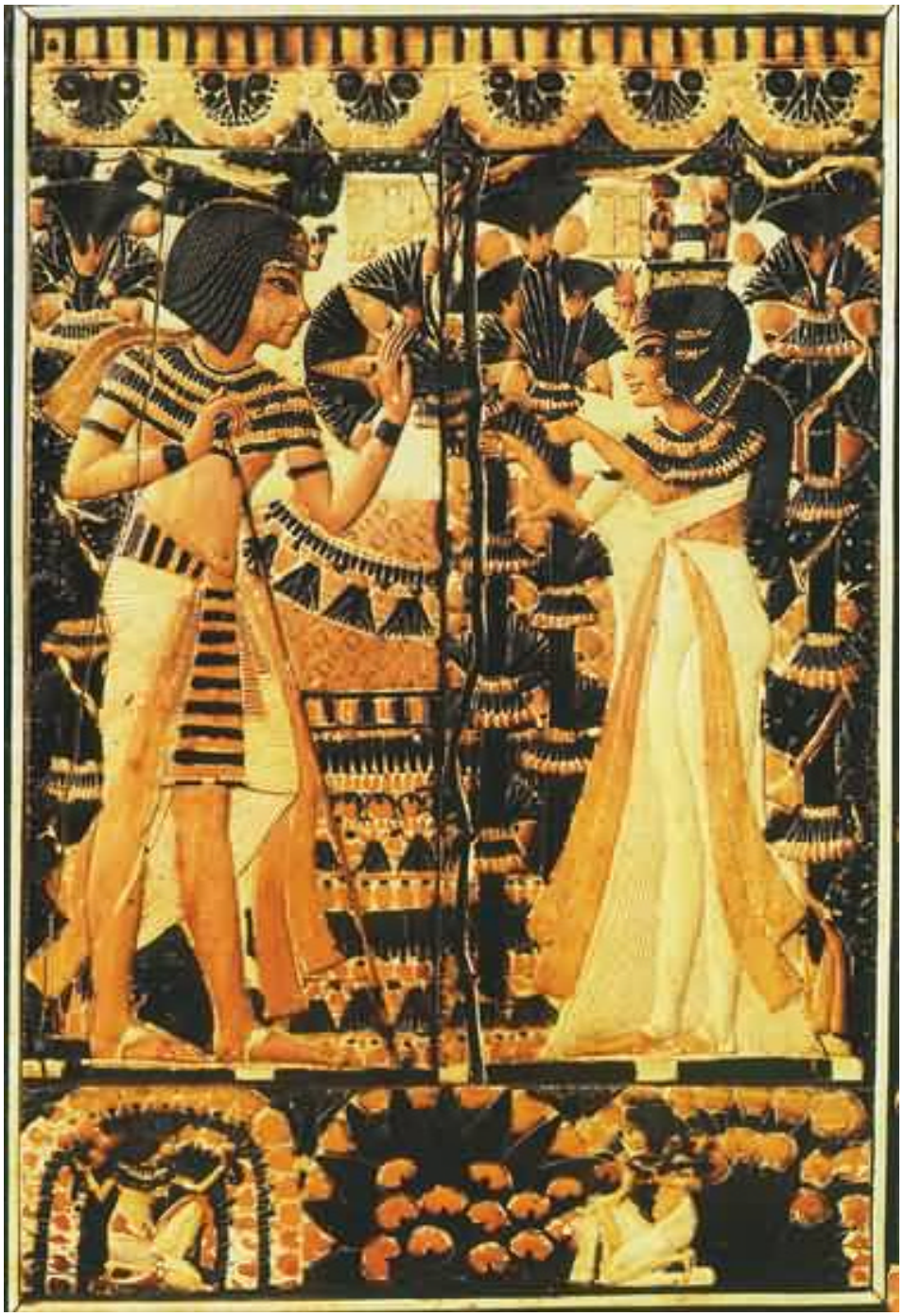


Ilustración nº XLVI. Escena de jardín pintada en un cofre hallado en la tumba de Tutankhamon, XVIII dinastía. En ella aparecen el joven faraón y su esposa que le ofrece un ramo de flores, entre las que se encuentra la amapola roja. En la zona inferior dos mujeres recogen amapola y mandrágora (MANNICHE, L. 1993:15).

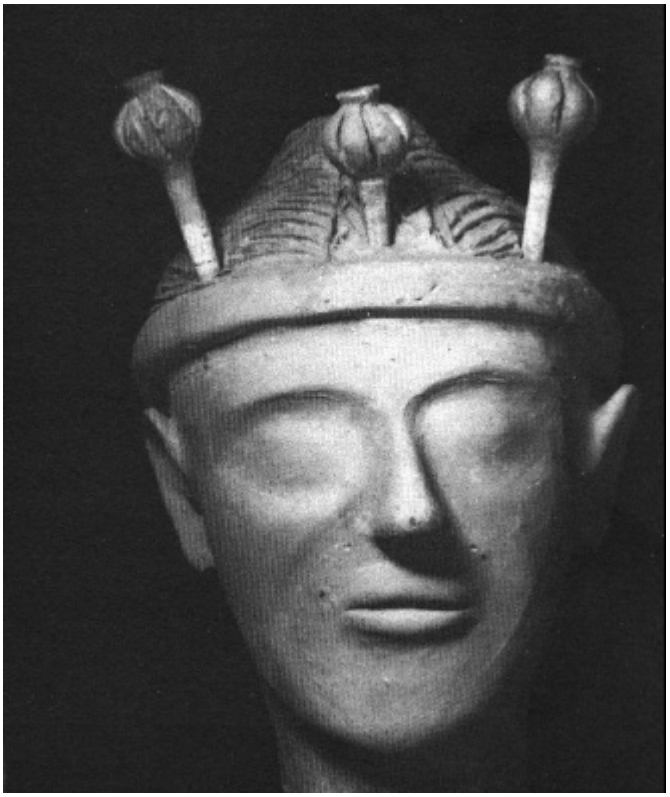


Ilustración nº XLVII. Pintura mural de la tumba de Nebamon e Ipuky, XVIII dinastía, Tebas oeste. Se observa, en la parte central, la presencia de amapola roja, mandrágora y loto en los ramos florales. En los laterales únicamente la amapola roja (MANNICHE, L. 1997, lámina XXIX).



Ilustración nº XLVIII. La diosa de las adormideras de Gazi, Creta (RÄTSCH, C. 2001:96).





Ilustraciones nº XLIX y XL. Detalle de cortes efectuados en una cápsula de la adormidera y goteo del opio (RÄTSCH, C. 2001:98). Compárese con la diadema de la diosa de Gazi (HAWKES, J. 1968:126).

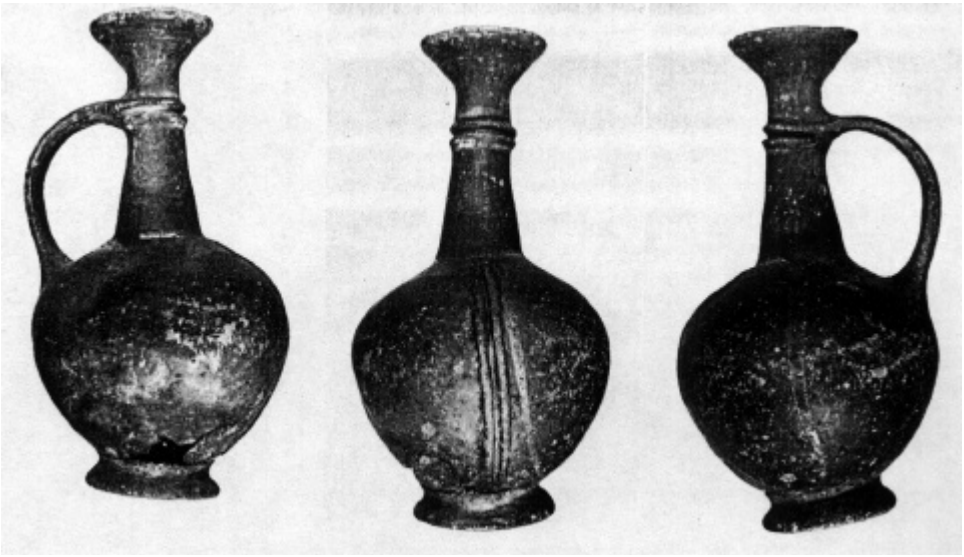


Ilustración nº LI. Vasijas de base anillada con decoración pintada, cuyas formas invertidas recuerdan a la adormidera. Tumba de Abydos (MERRILLES, R.S. 1968:2, láminas 3-5).

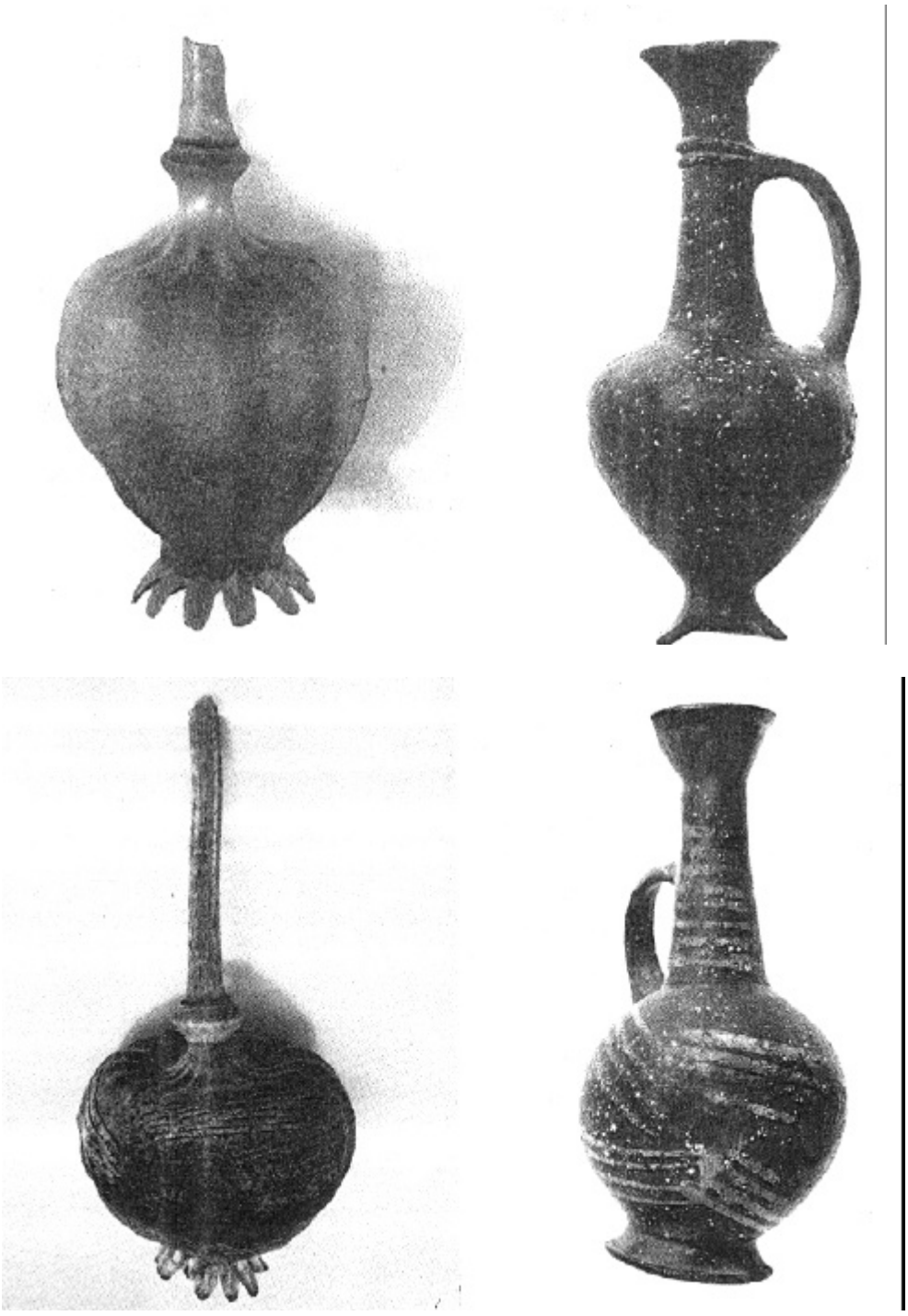


Ilustración nº LII. Comparación de cápsulas de adormidera con vasijas de base anillada chipriotas de los períodos I y II. La segunda de ellas parece imitar los cortes efectuados a la adormidera (MERRILLEES, R.S. 1962, láminas XLII y XLIII).

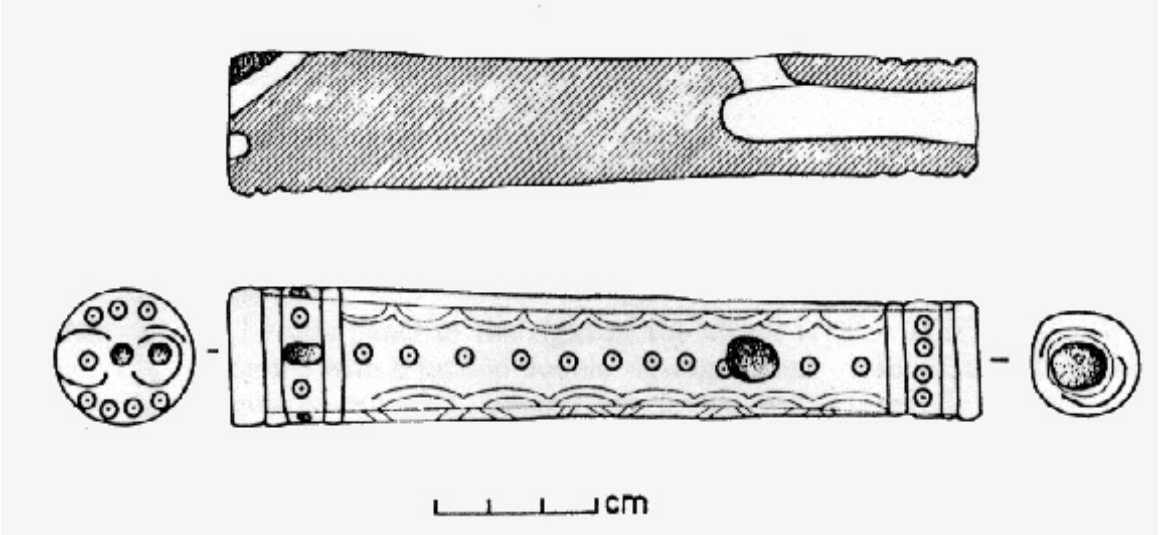


Ilustración nº LIII. Dibujo de la pipa de marfil encontrada en Kition (KARAGEORGHIS, V. 1976:126, fig. 1).



Ilustración nº LIV. Anillo micénico, fechado hacia el 1500 a. de C., con representación de una diosa de la fertilidad en cuyas manos sostiene tres adormideras (SINGH, M. 1993:282, lámina 402).



Ilustración nº LV. Dibujo de la escena que se sucede en el anillo micénico anterior (NILSSON, M.P. 1950:347, figura 158).



Ilustración nº LVI. Monedas grecorromanas, de los siglos I y II d. de C., donde se puede observar como la representación de la adormidera forma parte de su simbología (KRITICOS, P.G. y PAPADAKI, S.P. 1963:133).



Ilustración nº LVII. Relieve de Démeter con espigas y adormideras (POULSEN, V. 1949:45, lámina L, nº94).



Ilustración nº LVIII. Heroon donde la adormidera aparece como uno de los elementos centrales de la pieza (TRENDALL, A.D. 1955: lámina LIII, b).



Ilustración nº LIX. Dionisios coronado con amapolas (TRENDALL, A. D. 1938: lámina 24).



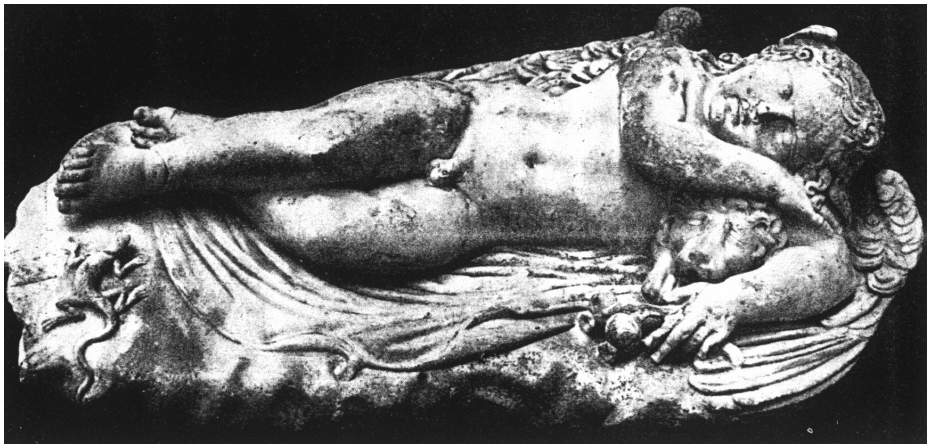
Ilustración nº LX. Detalle de la corona de Dionisios y las amapolas (TRENDALL, A. D. 1938: lámina 25).



Ilustración nº LXI. Altar funerario de Claudio Fileto. Se observa un Eros caminante con adormideras en sus manos (LIPPOLD, G. 1936: lámina 31, nº 515a).



Ilustración nº LXII. Cubierta de sarcófago que representa a un joven durmiente con amapolas en sus manos (CUMONT, F. 1966, lámina XLI).





Ilustraciones nº LXIII y LXIV. Representación de Eros durmiente. La adormidera aparece, en ambos casos, en su mano izquierda (MANSUELLI, G.A. 1958: láminas 107 y 110).



Ilustración nº LXV. Escena de la urna Lovatelli donde se representa la iniciación de Heracles en los misterios eleusinos. La controversia surge a raíz de la interpretación que se realiza de los objetos del plato que porta el sacerdote. Para algunos representarían hongos, mientras que otros defienden la presencia de adormideras por tratarse de uno de los símbolos de Démeter (KERENYI, K. 1967:56, lámina 12a).





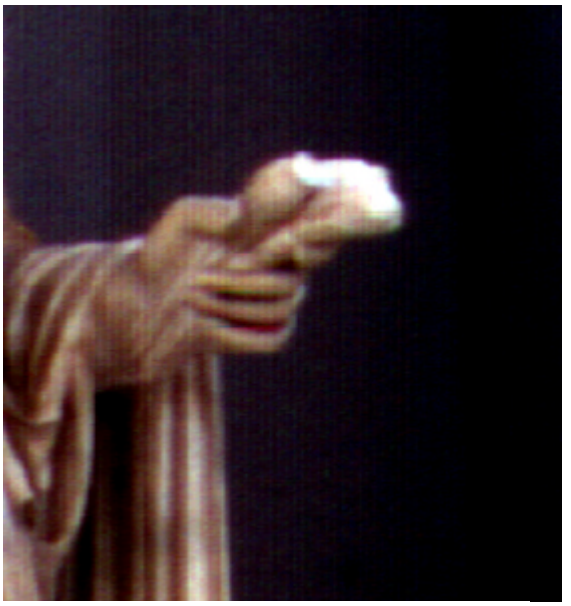
Ilustraciones nº LXVI y LXVII. Representación de la emperatriz Sabina, localizada en Ostia. A la derecha, detalle de la mano. Las adormideras aparecen junto con el cereal, símbolo de Démeter (RITCHER, G.M. 1955:39, lámina 129).





Ilustraciones nº LXVIII y LXIX. Representación de la emperatriz Julia Domna, localizada en Ostia. A la derecha, detalle de la mano. Nótese la evolución en la forma de esculpir la adormidera, mucho más tosca y redondeada (RITCHER, G.M. 1955:39, lámina 130).





Ilustraciones nº LXX y LXXI. Estatua de la emperatriz Julia Domna con adormideras en su mano izquierda y detalle de la misma (Museo Vaticano, foto del autor).



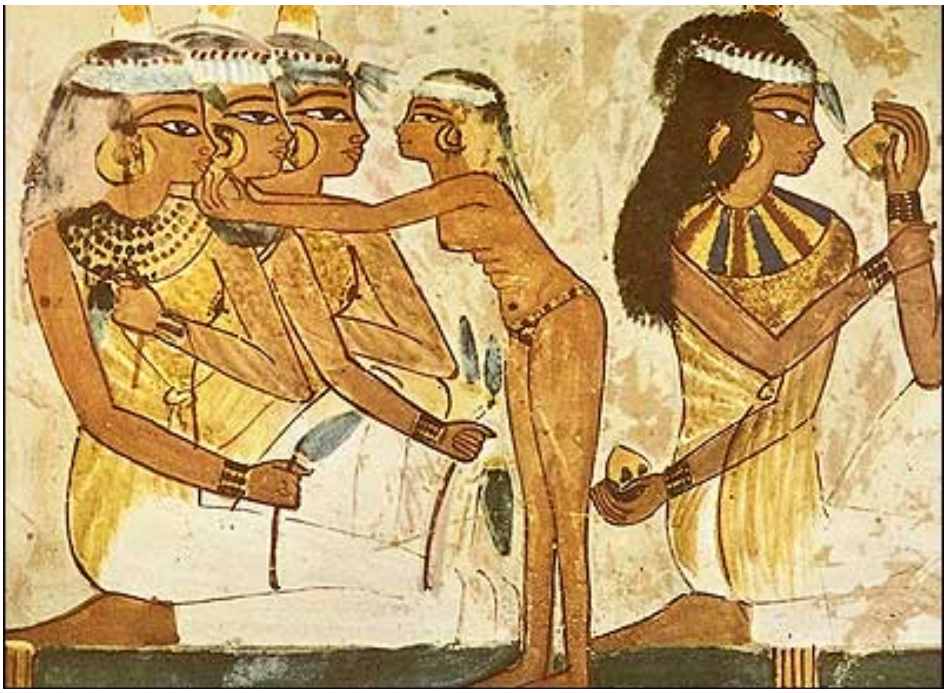
Ilustración nº LXXII. Dibujo científico del cáñamo, *Cannabis sativa* (SCHULTES, R.E. y HOFMANN, A. 1993:38).



Ilustración nº LXXIII. Conjunto de varillas, un recipiente rectangular de bronce con piedras para calentar y un caldero de tipo escita, igualmente, con piedras en su interior, localizados en la tumba nº2 de Pazyryk. En el interior, de ambos recipientes, aparecieron también restos de semillas de *Cannabis rideralus* (ARTAMANOV, M. I. 1965:108).



Ilustración nº LXXIV. Dibujo científico de la mandrágora, *Mandragora officinarum* (SCHULTES , R.E. y HOFMANN, A. 1993:49).





Ilustraciones nº LXXV y LXXVI. Escena de la tumba de la tumba de Nakht, finales del reino de Tutmosis IV o comienzos del reinado de Amenhotep III, dinastía XVIII. Se aprecian claramente las bayas de mandrágora que parecen repartirse las mujeres representadas (http://exn.ca/egypt/slideshow.cfm?Horus=134 y http://exn.ca/egypt/slideshow.cfm?Horus=135).



Ilustración nº LXXVII. Fragmento de la tumba de Nebamun e Ipuky, XVIII dinastía. Se aprecia claramente como uno de los personajes femeninos, vuelto de espaldas, le ofrece una baya de mandrágora a la mujer situada detrás de ella (PIJOAN, J. 1973:125).



Ilustración nº LXXVIII. La conocida “Estela de los enamorados en el jardín” donde se aprecia, sin lugar a dudas, como la mujer sostiene en su mano derecha bayas de mandrágora y las ofrece al hombre, mientras que en la otra mano sostiene varios lotos (VV.AA. 1986:94).



Ilustración nº LXXIX. Cerámica de Tell el Amarna con su azul característico y decoración en forma de hojas, donde aparecen bayas de mandragora formando parte de su ornamentación (SEIPEL, W. 1984:175).



Ilustración nº LXXX. Escena de caza en un cofre perteneciente a la tumba de Tutankamón. En la zona inferior derecha y detrás del respaldo de la silla del faraón podemos apreciar representaciones de mandrágora (EGGEBRECHT, E. 1984:94).



Ilustración nº LXXXI. La diosa sabiduría muestra a Dioscórides las propiedades de la mandrágora. Miniatura del manuscrito del Dioscórides más antiguo, Osterrischischen Nationalbibliothek, Viena (LAIN ENTRIALGO, P. (Dir.) 1976:277).



Ilustración nº LXXXII. Escena en la que se aprecia más claramente la planta y los personajes representados (SCHULTES, R.E. y HOFMANN, A. 1994:88).



Ilustración nº LXXXIII. Reproducción de la mandrágora del códice Vindobonensis, siglo XIII, en el que se reincide, una vez más, en la apariencia antropomorfa de la planta. También recoge la manera de proceder a la hora de extraerla de la tierra, perro incluído, sin peligro alguno (http://becker.wustl.edu/ARB/Exhibits/Herbal/1/7.htm).



Ilustración nº LXXXIV. Escena medieval de la extracción de la mandrágora. Se aprecia, en primer plano, un perro con una soga al cuello que llega hasta la planta, de forma humana. El dueño del animal lo insta a correr para así extraer sin peligro alguno la raíz (RATSCH, C. 2001:137).



Ilustración nº LXXXV. Dibujo científico del beleño, *Hyosciamus niger*. F: SCHULTES , R.E. y HOFMANN, A. 1993:45).



Ilustración nº LXXXVI. Temis, en el papel de la pitia, sostiene en su mano derecha el laurel y en la izquierda una copa. Sentada sobre el trípode se dispone a emitir una profecía a Egeo, padre de Teseo. Interior de una vasija del pintor Codros, en torno al 400 a. de C. (VANDENBERG, P. 1991: s/n).



Ilustración nº LXXXVII. Relieve procedente de Eleusis donde se representa el mito del jóven Triptolemo que bajó a los infiernos para buscar las espigas que harían posible la agricultura (PIJOAN, J. 1971:71).



Ilustración nº LXXXVIII. Relieve de Farsalo, fechado hacia el siglo V a. de C., donde aparecen representadas Deméter y Perséfone. Algunos autores creen que el objeto central que se intercambian las diosas pudiera ser un hongo; lo cierto es que se parece mucho (STAMETS, P. 1996:14).





Ilustraciones nº LXXXIX y XC. Urna griega en la que Triptolemo coronado sostiene en sus manos las espigas del cereal. En el original aparecen de color púrpura, que es el que, curiosamente, adquieren cuando están infectadas por el cornezuelo (SCHULTES, R.E. y HOFMANN, A. 1993:61).

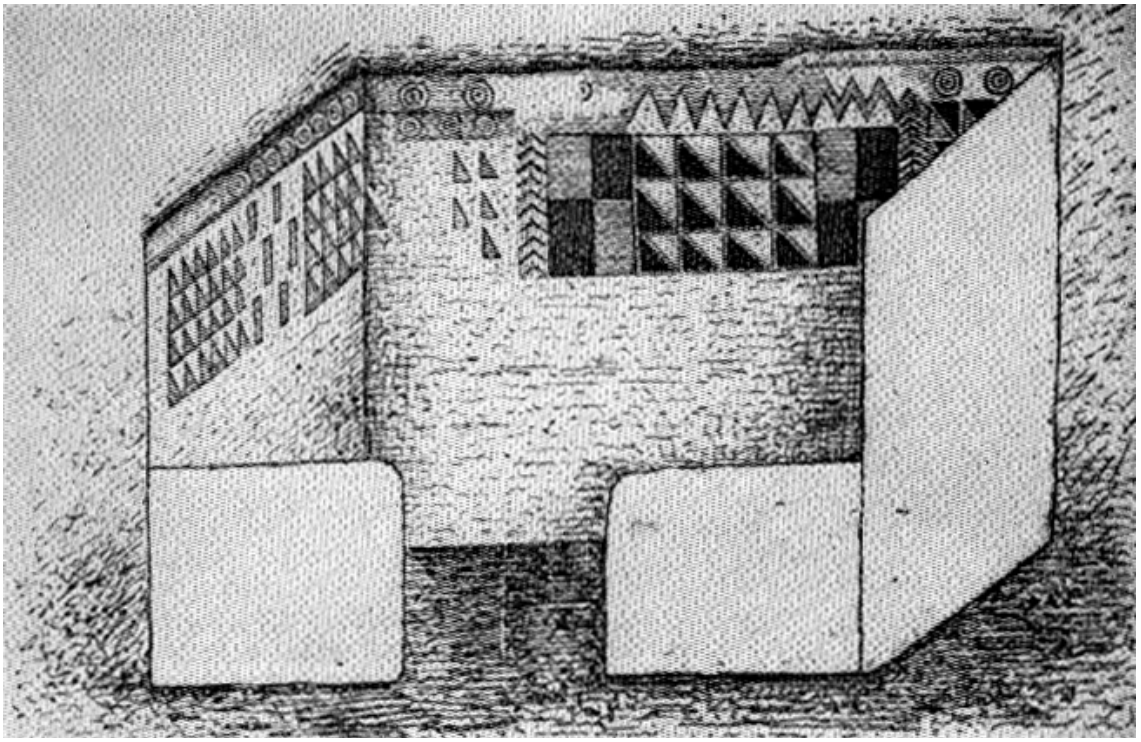


Ilustración nº XCI. Decoración de la Cueva Pintada de Gáldar, Gran Canaria, según R. Verneau (BELTRÁN, A. y ALZOLA , J.M. 1974:13).

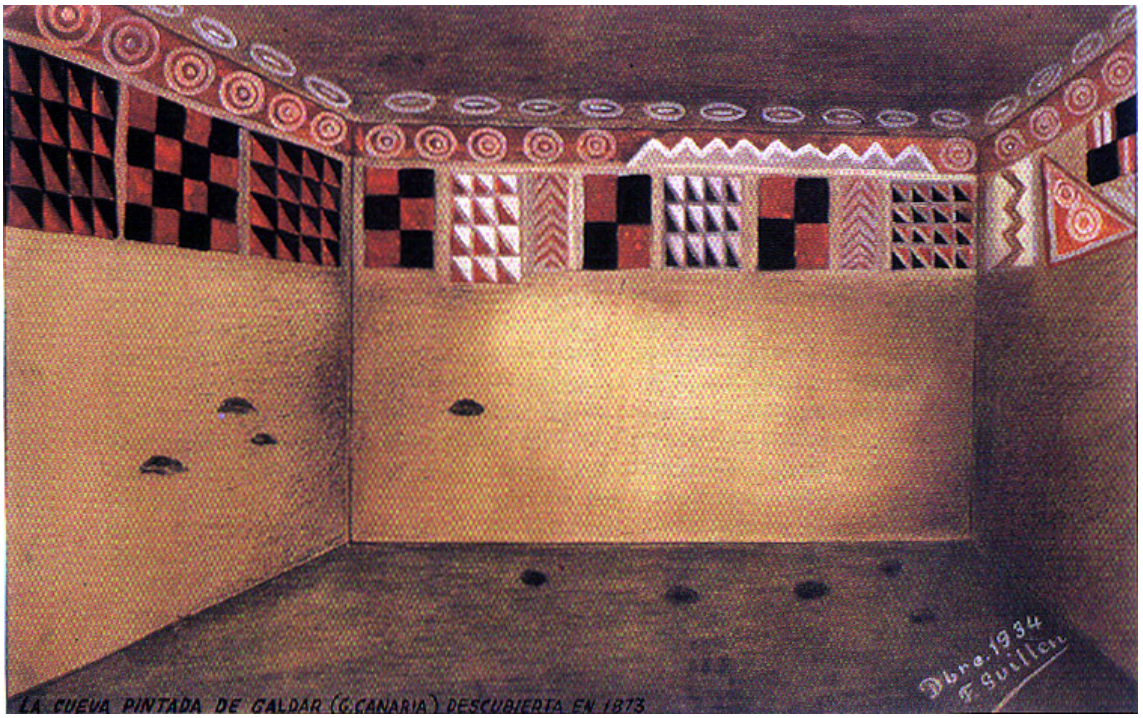


Ilustración nº XCII. La Cueva Pintada de Gáldar, en 1934, según Guillén (NAVARRO MEDEROS, J.F. 1991:54).



Ilustración nº XCIII. Decoración de la Cueva Pintada según A. Beltrán y J.M. Alzola (BELTRÁN, A. y ALZOLA , J.M. 1974:13).



Ilustración nº XCIV. Fragmento de ídolo femenino pintado localizado, en 1957, en el poblado de Tara, Gran Canaria. Destaca su decoración geométrica similar a la de La Cueva Pintada, algunas vasijas cerámicas y pintaderas (HERRERA PIQUÉ, A. 1990:106).





Ilustraciones nº XCIV y XCV. Grabados rupestres geométricos del yacimiento de El Julan, El Hierro (foto del autor).





Ilustraciones nº XCVI y XCVII. Grabados rupestres geométricos del yacimiento de El Julan, El Hierro (foto del autor).





Ilustraciones nº XCVIII y XCIX. Grabados rupestres geométricos del yacimiento de El Julan, El Hierro (foto del autor).

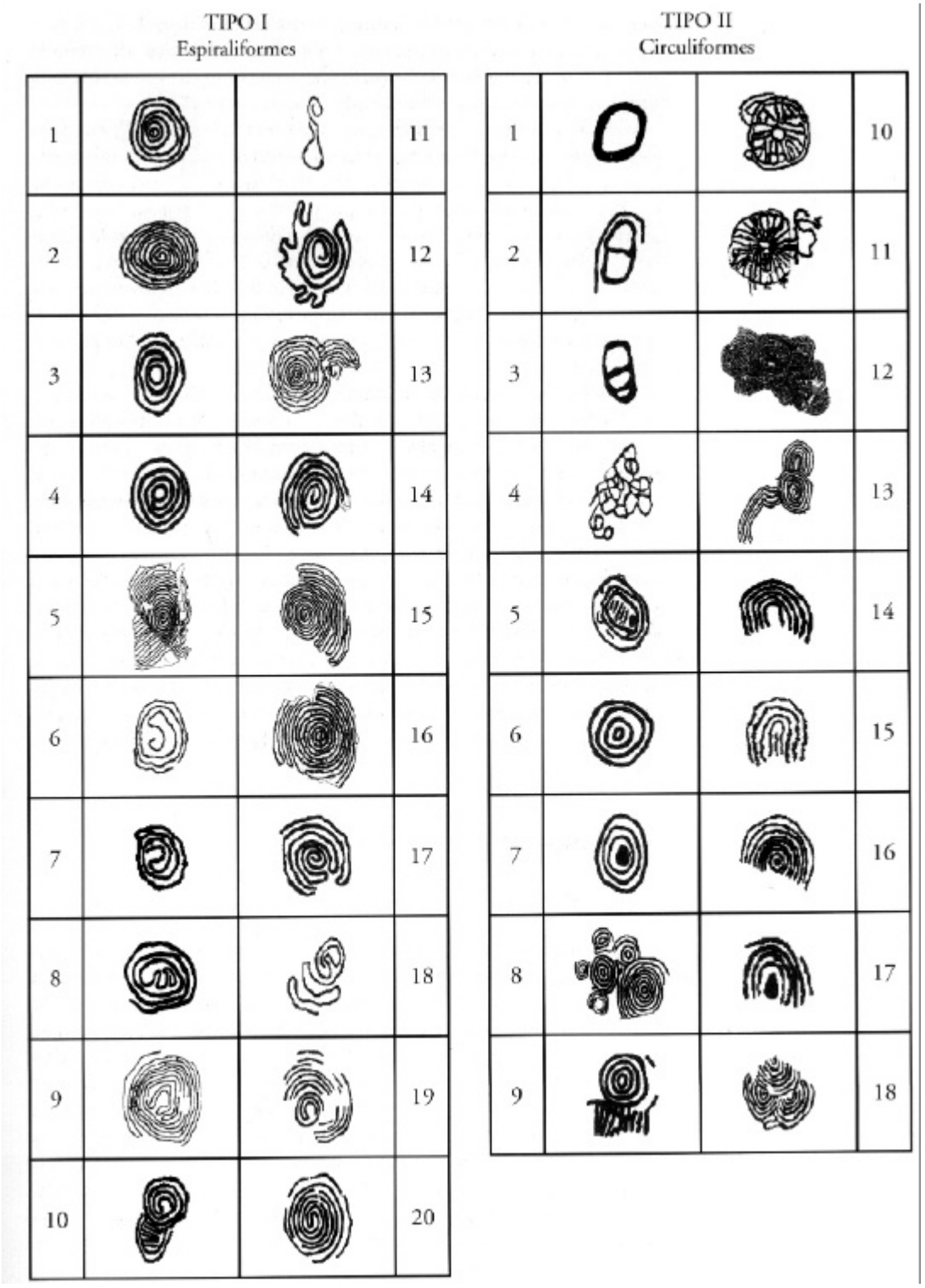


Ilustración nº C. Motivos rupestres en forma de espirales y círculos presentes en la isla de La Palma (MARTÍN RODRÍGUEZ, E. 1998:39).

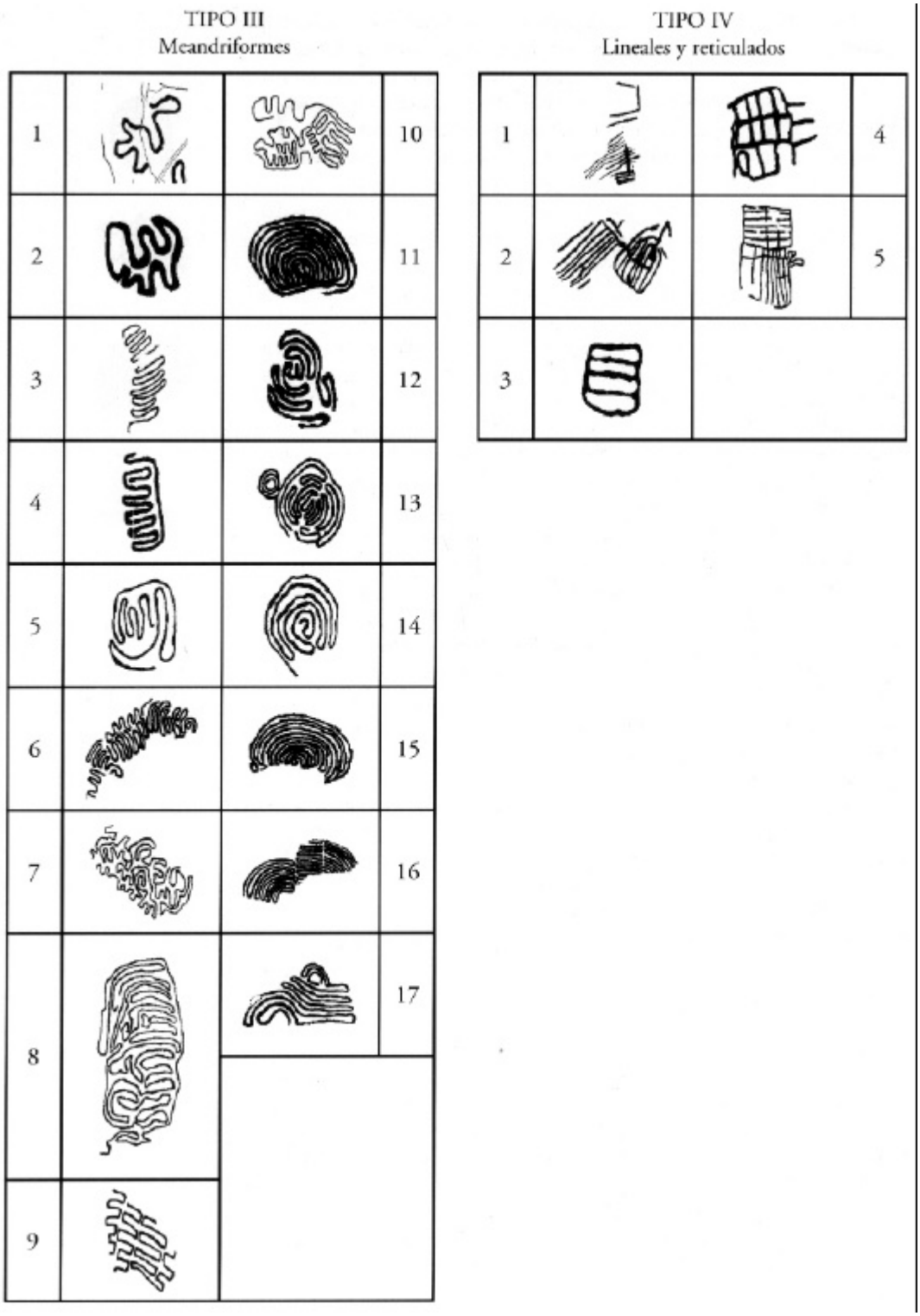


Ilustración nº CI. Motivos rupestres presentes en la isla de La Palma. Sus formas son muy semejantes a las visiones producidas durante las primeras fases del estado de trance extático (MARTÍN RODRÍGUEZ , E. 1998:39).

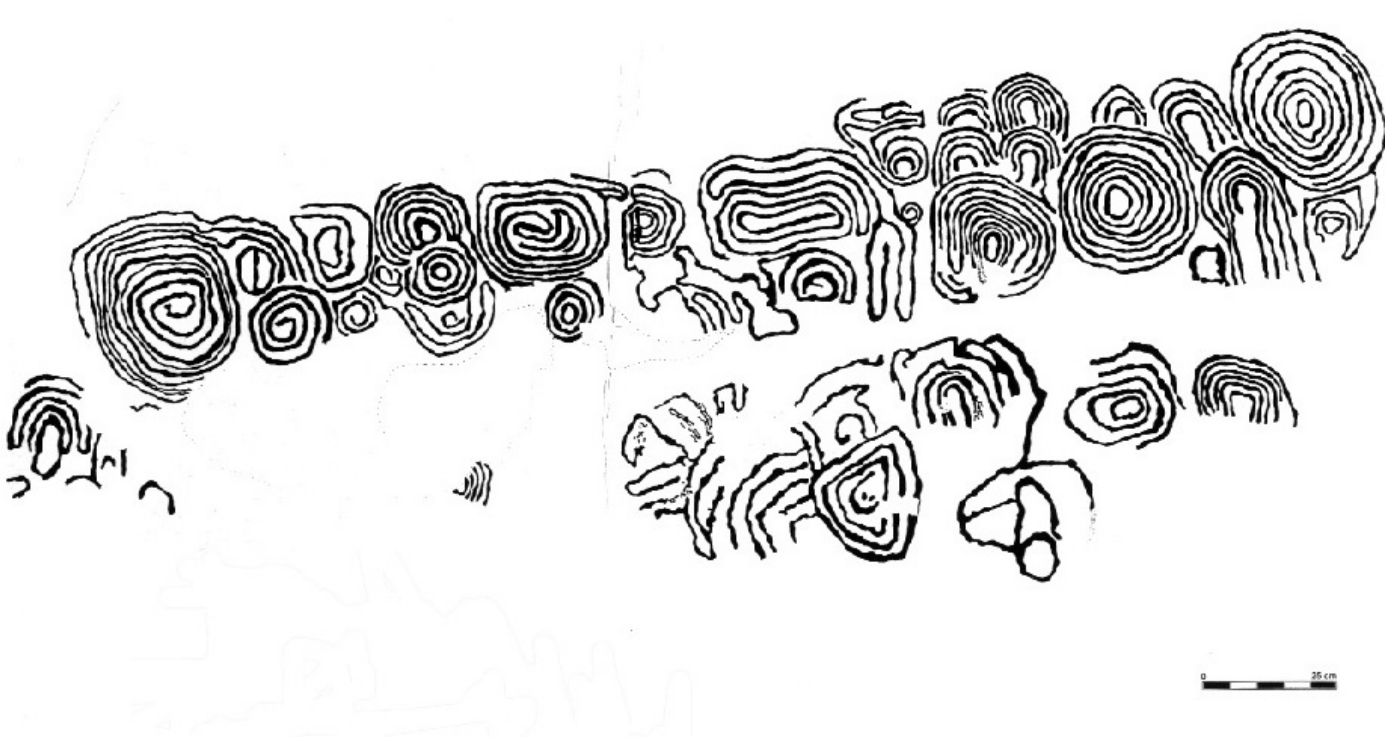


Ilustración nº CII. Panel nº 3 de la estación rupestre de la Zarza, La Palma (MARTÍN RODRÍGUEZ, E. 1998:52).



Ilustración nº CIII. Grabados rupestres del yacimiento de La Zarza, panel 12, La Palma (MARTÍN RODRÍGUEZ, E. 1998:107).

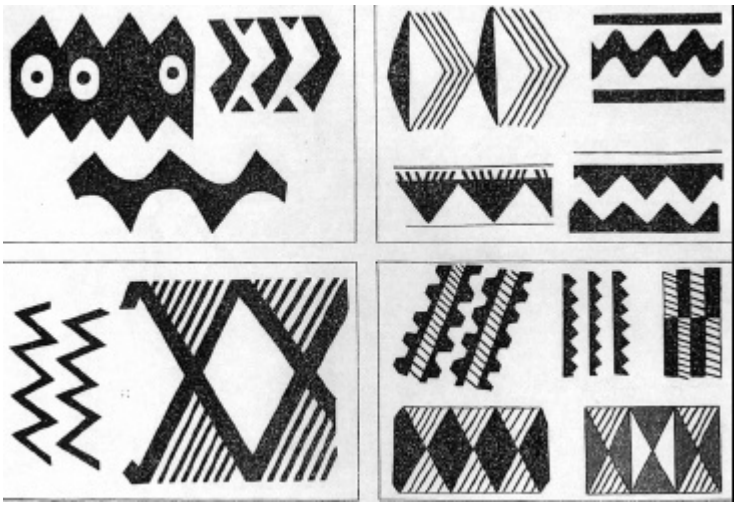


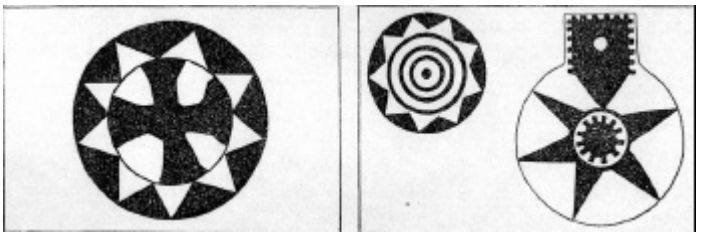
Ilustración nº CIV. Grabados rupestres del yacimiento de La Zarza, panel 19, La Palma (MARTÍN RODRÍGUEZ , E. 1998:108).

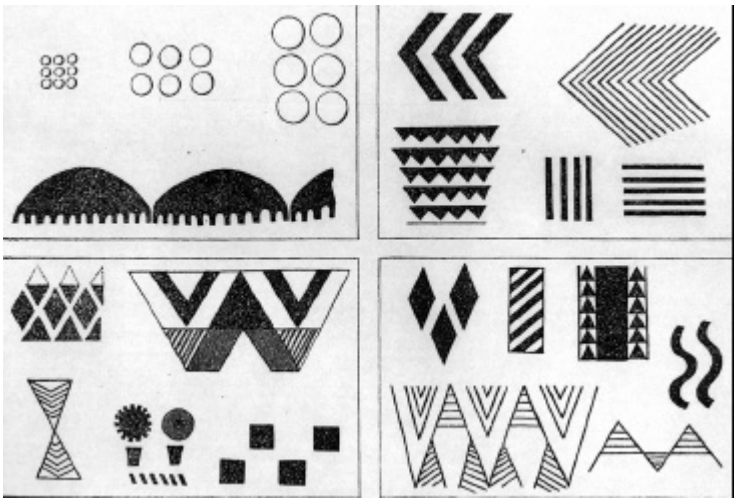


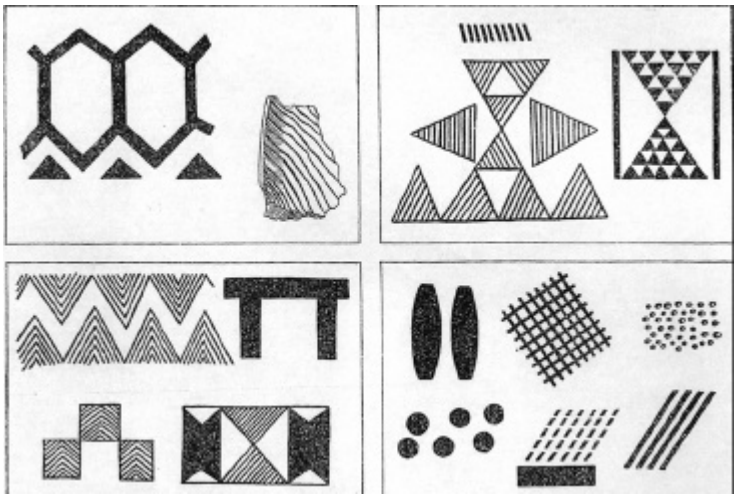


Ilustraciones nº CV y CVI. Grabados rupestres del yacimiento de Belmaco, La Palma (HERNÁNDEZ PÉREZ, M. 1999:31, láminas VIII y IX).

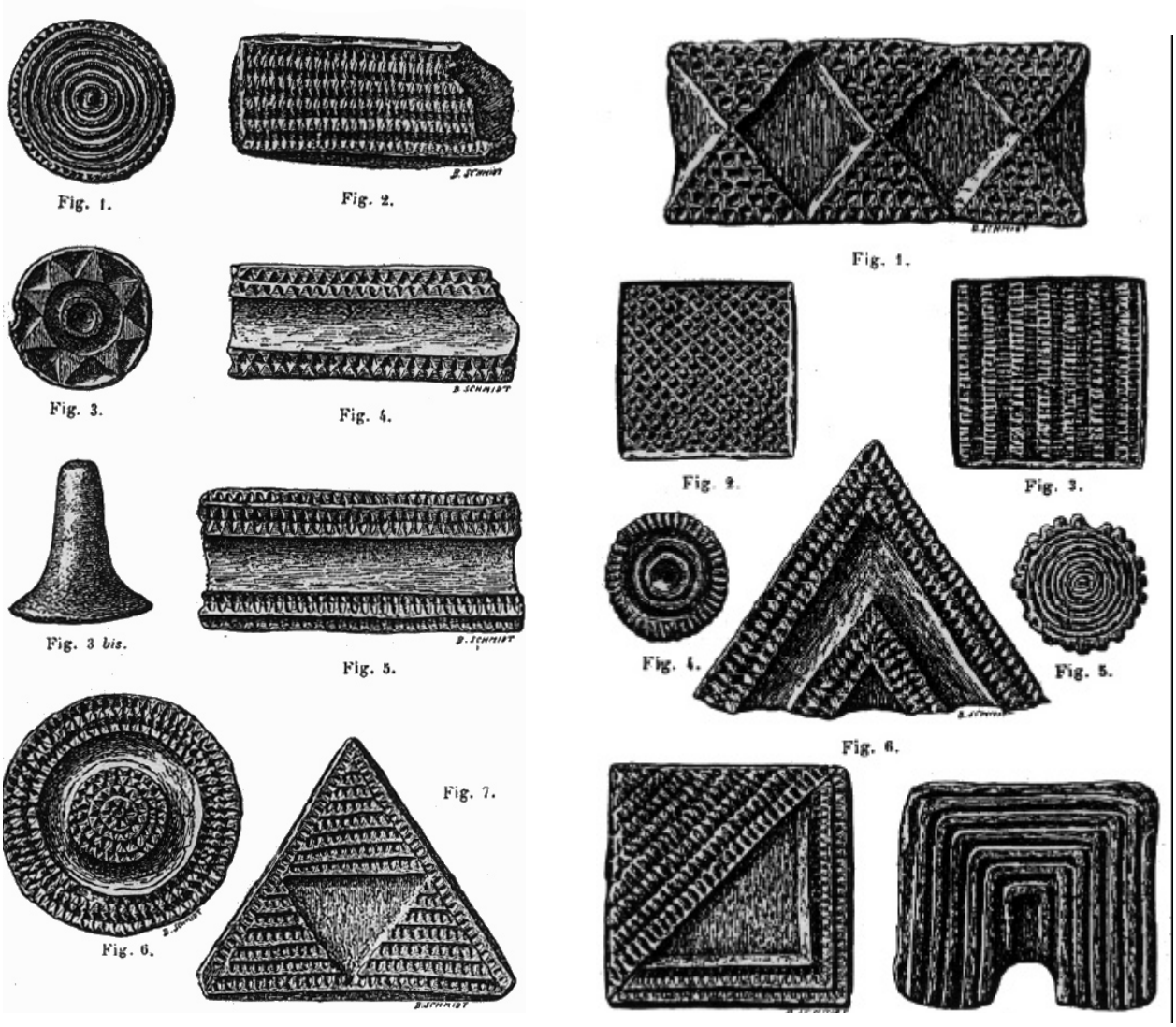




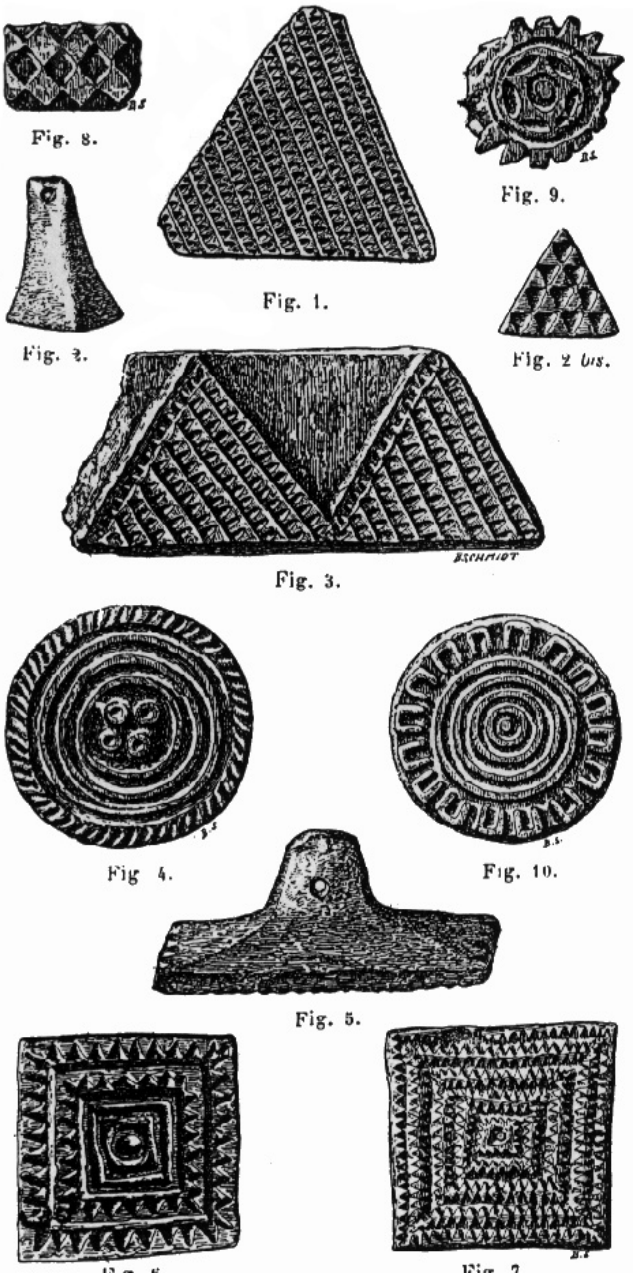




Ilustraciones nº CVII, CVIII, CIX y CX. Representación de algunos motivos decorativos presentes en la cerámica de la isla de Gra Canaria (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, S. 1958:220, 221, 222 y 223).



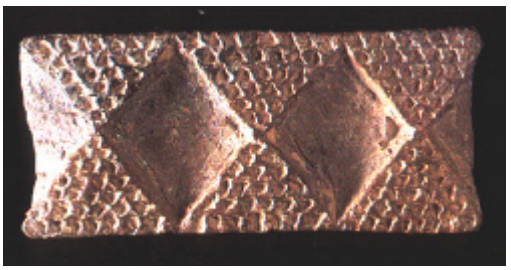
Ilustraciones nº CXI y CXII. Representaciones de pintaderas y sus motivos (VERNEAU, R. 1978:33 y 34).

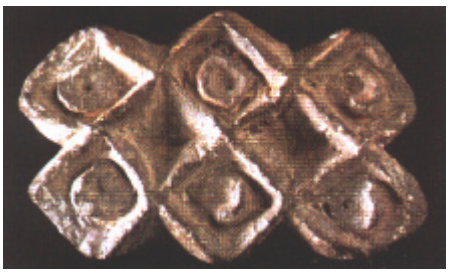












Ilustraciones nº CXIII, CXIV, CXV, CXVI, CXVII y CXVIII. Representaciones de pintaderas y sus motivos (VERNEAU, R. 1978:33 y VV.AA. :1997:28, láminas nº 6, 7 y 10, 29, láminas nº 2 y 5).

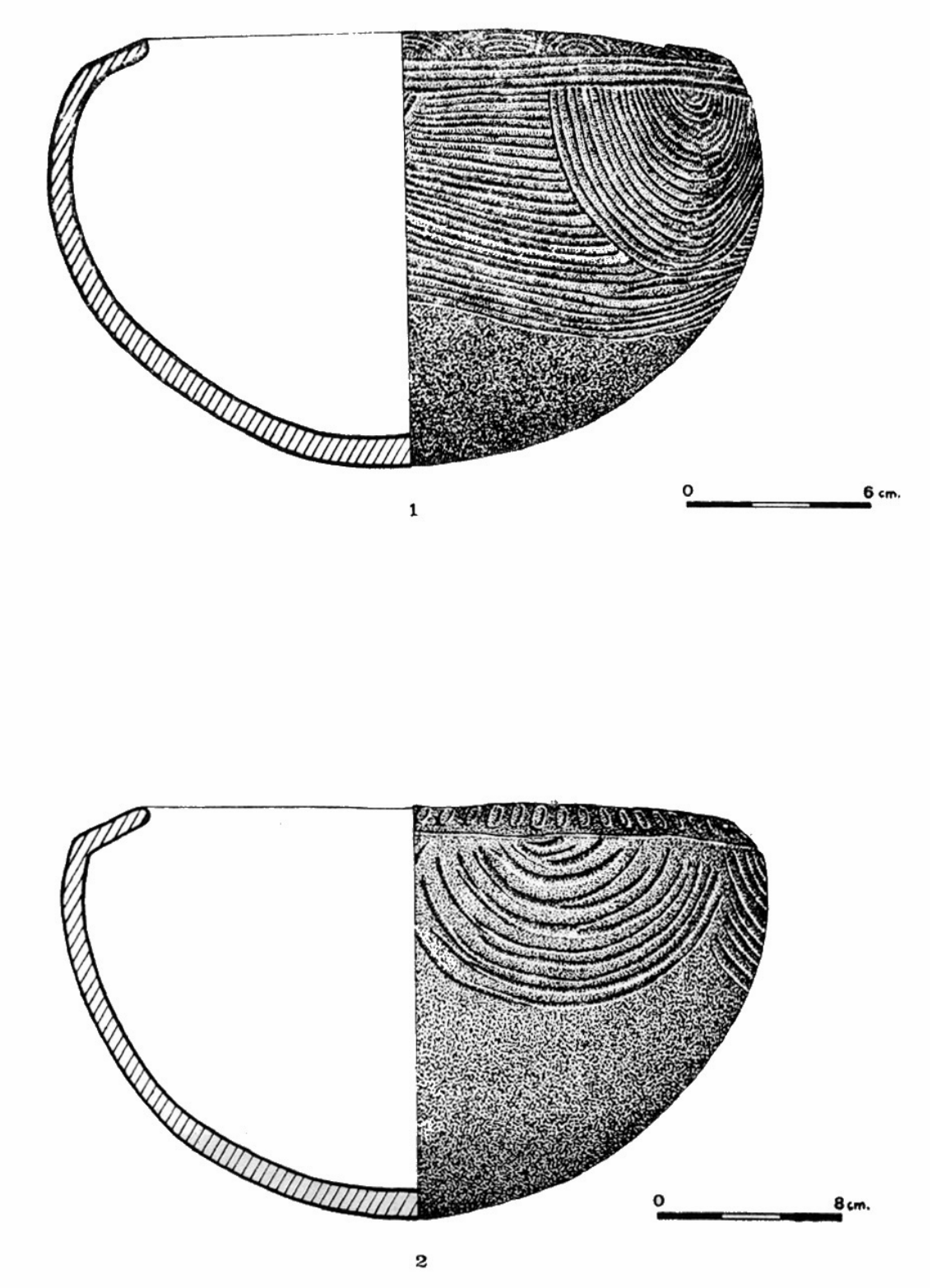


Ilustración nº CXIX. Cerámica de la isla de La Palma con su característica decoración acanalada (HERNÁNDEZ PÉREZ, M. 1977, fig. 15).

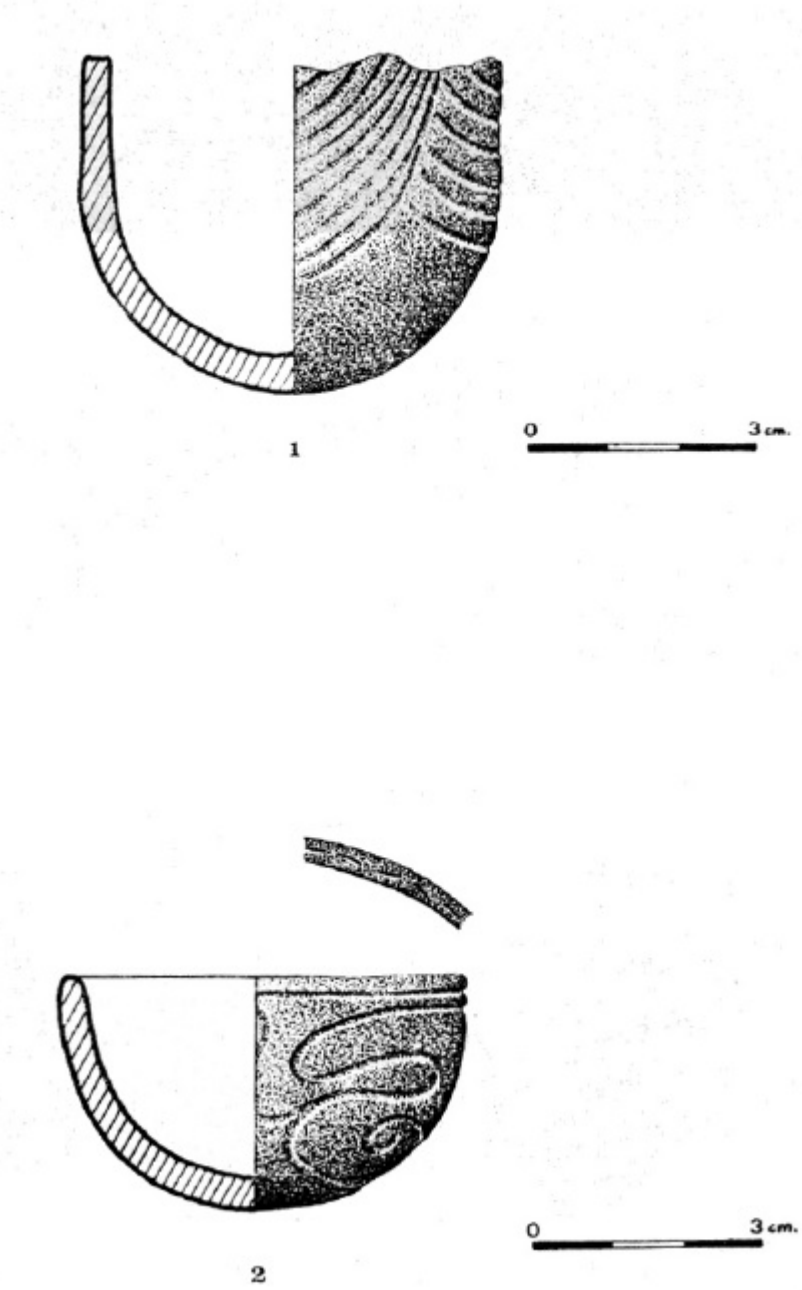


Ilustración nº CXX. Cerámica de la isla de La Palma, con decoración acanalada y acanalada con motivo meandriforme (HERNÁNDEZ PÉREZ, M. 1977, fig. 16).



Ilustración nº CXXI. *Adenocarpus viscosus*, el popular codeso de cumbre (BRANWELL, D. y BRANWELL, Z. 1991:163).



Ilustración nº CXXII. *Bryonia verrucosa*, el venenillo (KUNKEL, G. 1994:73).

.



Ilustración nº CXXIII. *Datura stramonium.* (www-bgard.sci.kun.nl/images/25995207.jpg).



Ilustración nº CXXIV. *Datura metel*. Ambas especies son muy parecidas (www-bgard.sci.kun.nl/images/02594243.jpg).



Ilustración nº CXXV. *Efedra fragilis*, la efedra (PÉREZ DE PAZ, P.L. y MEDINA MEDINA, I. 1988, s/n).



Ilustración nº CXXVII. *Hyoscyamus niger*, el beleño negro (http://www-bgard.sci.kun.nl/images/03995248.jpg).

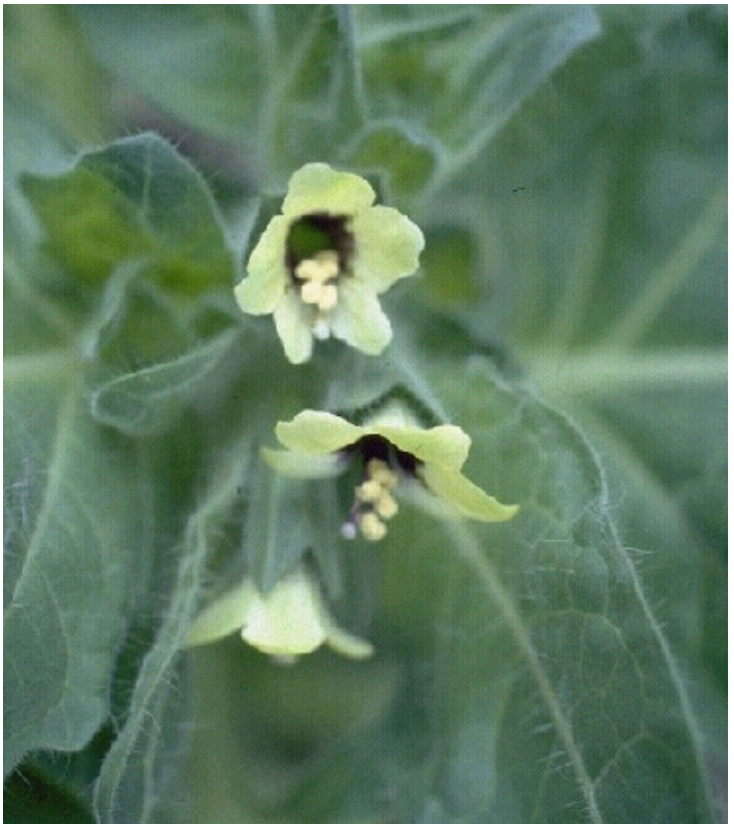


Ilustración nº CXXVIII. *Hyoscyamus albus*, el beleño blanco (http://www-bgard.sci.kun.nl/images/30595247.jpg).



Ilustración nº CXXVIII. *Ilex canariensis*, el acebiño (KUNKEL, G. 1994:142).



Ilustración nº CXIX. *Persea indica*, el viñátigo (BRANWELL, D. y BRANWELL, Z. 1991: 105).



Ilustración nº CXXX. *Teline canariensis*, la retama amarilla (BRANWELL, D. y BRANWELL, Z. 1991: 59).



Ilustración nº CXXXI. *Withania aristata*, el orobal (http://www-gard.sci.kun.nl/images/44594089.jpg).



Ilustración nº CXXXII. *Whitania somnifera*, el orovale (http://www-gard.sci.kun.nl/images/45195402.jpg).



Ilustración nº CXXXIII. *Visnea mocanera*, el mocán (http://131.152.161.2/FMPro?-db=b.fp5&-format=a%2fadetaile.htm&-lay=l&aufnahme=%3e0&allese=visnea%20 mocanera&-max=5&-recid=36941&-find=).